

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE DERECHO

Departamento de Derecho Natural y Filosofía del Derecho



TESIS DOCTORAL

**Fundamentos, análisis y crítica de la teoría de la justicia de
John Rawls**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Dolores González Soler

Madrid, 2015

Dolores González Soler

TP
1985
025



x-53-377154-3

FUNDAMENTOS, ANALISIS Y CRITICA DE LA TEORIA DE LA JUSTICIA
DE JOHN RAWLS

Departamento de Derecho Natural y Filosofía del Derecho
Facultad de Derecho
Universidad Complutense de Madrid
1985



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

"FUNDAMENTOS, ANALISIS Y CRITICA
DE LA TEORIA DE LA JUSTICIA DE
JOHN RAWLS"

Tesis Doctoral

M^a Dolores GONZALEZ SOLER

Departamento de Filosofía del Derecho

Facultad de Derecho (Universidad Com-
plutense de Madrid).

1982-83

FE DE ERRATAS

En las conclusiones podría parecer que existe una contradicción entre la undécima y la duodécima. Considero por tanto necesario aclarar que: desde el plano de la realidad no podría llevarse a cabo este proceso de elección racional.

Si los agentes racionales fuesen reales el resultado de esta construcción teórica sería distinto, pero ello no quiere decir que el modelo rawlsiano no suponga un ideal social ético. Es en este sentido en el que lo considero eficaz.

El proceso electivo solo cabe existir en el plano abstracto; el resultado de ese proceso electivo, los principios, si pueden existir eficazmente, ser aplicados en el plano real.

Una cosa es el proceso abstracto y otra su resultado. Dicho proceso llevado a cabo por agentes reales devengaría necesariamente otro resultado; pero el resultado que se le prevee en la teoría si puede ser utilizado como correctivo social eficaz.

INDICE DE MATERIAS

	Pág.
.- INTRODUCCION; J.Rawls y su Obra.....	I
.- METODO	III
.- AGRADECIMIENTOS	
 1ª PARTE: ORIGINES Y FUNDAMENTOS DE LA TEORIA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS.....	 1
 CAPITULO 1º: LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA TEORIA DE LA JUSTICIA.	1
A) El problema que Rawls plantea.....	1
B) Los Modelos que Rawls presenta.....	4
C) El último mecanismo que Rawls introduce en - su teoría: La Prioridad de la libertad.....	16
 CAPITULO 2º: RAWLS Y LA TRADICION CONTRACTUALISTA.....	20
SECCION A) Orígenes del Contrato Social.....	20
SECCION B) El Contractualismo Rousseauiano.....	46
SECCION C) El Contractualismo Kantiano.....	71
1) El Contrato Social en Kant.....	71
2) El progreso de la sociedad desde el punto de vista de Kant.....	92
3) Precedentes Kantianos de la teo- ría de Rawls "La Justicia como Im- parcialidad".....	107

Pág.

- La Utopía proyectada en el mundo	
real:	181
- El modelo utópico de R. Nozick..	181
- El proceso hacia el Estado.....	188
- El final de la Utopía.....	196
 2ª PARTE: ANALISIS Y CONTENIDO DE LA TEORIA DE LA JUSTICIA -	
DE JOHN RAWLS.....	201
CAPITULO 1º: LAS PERSONAS Y LA TEORIA DE LA JUSTICIA.....	202
I.- LA JUSTICIA:.....	202
A) La concepción Rawlsiana de la justicia -	202
como imparcialidad.....	
B) La concepción utilitarista de la socie-	
dad.....	207
C) El intuicionismo como juicio acerca de lo	
justo.	216
II.- LOS PRINCIPIOS:.....	225
A) El objetivo de los principios de la jus	
ticia.....	225
B) La interpretación de los principios.....	230
III.- LA POSICION ORIGINAL:.....	238
A) Las alternativas asequibles.....	238
B) El fin de la posición original.....	243
C) El resultado de la posición original....	247

	Pág.
CAPITULO 2º: LAS INSTITUCIONES Y LA TEORIA DE LA JUSTICIA.....	256
I.- EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD:.....	256
A) El concepto de libertad.....	256
B) Las clases de libertad: el principio de Participación y el Gobierno de la ley.....	262
C) La prioridad de la libertad.....	273
II.- EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA.....	277
A) Los principios de la Justicia y la teoría económica.....	277
B) Cómo conseguir la justicia distributiva.....	282
C) La justicia distributiva y la noción del valor moral.....	285
III.- EL DEBER Y LA OBLIGACION.....	287
A) El deber natural y el principio de imparcialidad.....	287
B) La desobediencia civil y su justificación...	296
 CAPITULO 3º: LOS FINES Y LA TEORIA DE LA JUSTICIA.....	 300
I.- EL CONCEPTO DE BIEN.....	300
II.- EL DESARROLLO MORAL EN UNA SOCIEDAD BIEN ORDENADA.....	312
III.- LA VIA DE LA JUSTICIA.....	322

	Pág.
3ª PARTE: REPERCUSION, MODELOS Y CRITICA A LA TEORIA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS.....	331
CAPITULO 1º: LA REPERCUSION DE LA OBRA DE JOHN RAWLS.....	332
A) La Actualidad de las Críticas a su Teoría de la Justicia.....	332
CAPITULO 2º: LA CRITICA AL PLANTEAMIENTO DE LA TEORIA DE LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD.....	353
A) Los Problemas Epistemológicos que presenta la Teoría de la Justicia.....	353
1) La Dilema con Thomas Nagel, John Harsanyi y Kenneth Arrow.....	
B) La Estructura Metodológica.....	371
1) Dos Fases en la Metodología de Rawls.....	371
2) Los Recursos Metodológicos que Rawls utiliza.....	376
C) La Crítica a la Teoría de la Justicia desde el Utilitarismo y desde el Perfeccionismo.....	389
1) Las diferencias entre ambas teorías.....	389
2) Las Condiciones de la Justicia.....	402
CAPITULO 3º: CRITICA A LOS ELEMENTOS DE LA TEORIA DE LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD.....	408

	Pág.
A) Crítica a la Posición Original.....	408
1) La justicia del Planteamiento.....	409
-La unidad del Proceso.....	413
-Las Características de Conocimiento	415
- Los Postulados Motivacionales.....	419
2) La Justicia del Resultado:.....	427
- La Interpretación Contractual o la Elección In-	
dividual.....	427
- Los Diferentes Modelos de Razonamiento.....	430
B) Crítica al Primer Principio de la Justicia: El Prin-	442
cipio de la Máxima Libertad.....	442
1) El Contenido de la Libertad.....	447
2) Los Conflictos entre Libertades.....	455
3) La Igualdad de la Libertad.....	458
C) Crítica al Segundo Principio de la Justicia: El Prin	
cipio de la Diferencia.....	469
1) El Contenido de las Desigualdades.....	469
2) La Justificación de la Desigualdad.....	473
3) La Cooperación razonable.....	475
- CONCLUSIONES.....	477
- BIBLIOGRAFIA.....	497

INTRODUCCION

La Obra de John Rawls.-

John Rawls es actualmente profesor de filosofía de la Universidad de Harvard en Massachusetts, y sus trabajos han venido publicándose desde 1951, en que escribió su primer artículo "Outline of a Decision Procedure for Ethics", The Philosophical Review, 60. - 177-97.

Quizás su obra más importante, y que mayor impacto ha causado, sea "A Theory of Justice", publicada en 1971 por Harvard University Press, y reeditada en 1972 y 1976 por Oxford University Press. Posteriormente se editó a cargo del Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979, traducido por mí. Este libro es el resultado de casi - treinta años de trabajo e investigación a través de los cuales, - Rawls esboza las ideas que, más tarde, producirán la aparición de "A Theory of Justice", en sucesivos artículos, en los que podemos observar como las primeras construcciones analíticas de John Rawls se van complicando y fortaleciendo con el paso del tiempo.

A pesar de que, como ya he mencionado anteriormente, su obra más importante sea "A Theory of Justice", han aparecido otros artículos y obras suyas que es necesario considerar. En orden cronológico de aparición, son los siguientes:

1955, "Two Concepts of Rules", The Philosophical Review 64. 3-32.
1958, "Justice as Fairness", The Philosophical Review, 67, 164-194.
1963, "The Sense of Justice", The Philosophical Review, 72. 281-305.

II

- 1963, (b), "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", en Nomos VI: Justice, ed. C.J. Friedrich and John Chapman, New York, Atheson Press.
- 1964, "Legal Obligation and the Duty of Fair Play", en Law and Philosophy, ed. Sidney Hook, New York University Press.
- 1967, "Distributive Justice", en Philosophy Politics and Society. - Third Series. ed. Peter Laslett y W.G. Runciman. Oxford, Basil Blackwell.
- 1968, "Distributive Justice: Some Addenda", Natural Law Forum, 13, 51-71.
- 1969, "The Justification of Civil Disobedience", en Civil Disobedience, ed. H.A. Radin, New York Pegasus.
1971. "A Theory of Justice", Cambridge Belknap Press.
- 1971 (b), "Justice as Reciprocity", en Mill: Utilitarianism with Critical Essay. ed. Samuel Gorovitz. New York, Bobbs Merrill.
- 1972, "Reply to Lyons and Teitelman", The Journal of Philosophy, - 69. 556 y ss.
- 1975, "A Kantian Conception of Equality". Cambridge Review, feb.
- 1975 (b), "Fairness to Goodness", Philosophical Review, vol.84, - (536-554).
- 1980, "Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures". The Journal of Philosophy, 77 (515-572).

III

Método.-

La idea de plantear la obra de Rawls, concretamente La Teoría de la Justicia, como objeto de esta tesis doctoral, surgió a partir de la traducción que realicé de esta obra, cuya edición en castellano se publicó en 1979 a cargo del Fondo de Cultura Económica.

El progresivo conocimiento de los problemas que Rawls plantea en ella, así como la profundización en el sentido de sus paradigmas, evidenciaron que el contenido de sus conceptos es concorde con los instrumentos de la filosofía contractualistas pero no identificable con los postulados de la filosofía analítica, en el sentido de que no se trata de llevar a cabo un análisis filosófico del lenguaje moral, como ocurre con el prescriptivismo o el emotivismo ético, sino que siendo como es la Teoría de la Justicia una teoría normativa, pretende establecer unos postulados o reglas de cuya puesta en práctica depende la justicia de una sociedad.

Todo ello, unido a la consideración de que esta obra presenta una nueva vertiente ética, dentro del panorama de la filosofía moral, me llevó a considerar la obra de Rawls, como un reto interesante a realizar un análisis profundo y minucioso de la misma.

El método que he utilizado en mi estudio, me ha llevado a sistematizar este trabajo en tres partes fundamentales: la primera dedicada a indagar los orígenes filosóficos de esta teoría, sus antecedentes, sus conexiones con las grandes construcciones del pensamiento político, la evolución que partiendo de conceptos implícitos en autores y corrientes tradicionales desde el punto de vista filo

IV

sófico y jurídico, ocasiona la elaboración de la compleja estructura de la Teoría de la Justicia supone, es decir, las ideas o concepciones originales de las que parte Rawls en la Teoría de la Justicia.

En la segunda parte, he tratado de desmenuzar y de hacer comprensible al máximo la teoría de Rawls en su totalidad. Existen términos como right o fairness y conceptos, como el principio de la diferencia o el de imparcialidad etc., que en el intrincado panorama rawlsiano, implican a menudo nociones profundamente sutiles, todo ello unido a la compleja estructura y ordenación que padece esta teoría, lo cual hacía necesaria su explicación y aclaración.

En la tercera y última parte, he analizado las posibilidades reales de dicha teoría. He tratado de contrastarla con las construcciones utópicas más actuales, criticando su contenido así como los recursos metodológicos utilizados, para verificar su posible incorporación a las sociedades reales o su inadecuación a causa precisamente de su imposibilidad práctica.

Se que el campo en el que he tenido que moverme es excesivamente amplio. La Teoría de la Justicia, afecta, tanto a la Economía, como a la Filosofía, Derecho, a la Política o la Ética, dado que construir un nuevo modelo de sociedad, supone tener que proyectarse sobre todos los temas que afectan a los seres humanos y a su vida en comunidad. Con todo, he de decir, que he intentado sintetizar en lo posible, evitando extraviarme en abstracciones inútiles y carentes de contenido.

Quizás, muchos harán hincapié en que esta teoría es una construcción altamente utópica, elaborada a partir de datos reales. - Creo sin embargo, que el análisis que he llevado a cabo, de las posibilidades de existencia en el mundo real de la utopía rawlsiana, apela a la conciencia -utópica existente en las personas, en el sentido de fin ya previsto o alumbrado, fin no alcanzado pero alcanzable, cuya consecución requeriría cierta modificación de las circunstancias, no imputable, al azar sino a la voluntad humana. He tratado de demostrar en todo caso, que la utopía rawlsiana, no deja de ser un claro ejemplo de conciencia-anticipadora en el sentido más bloqueano del término.

1ª. PARTE

ORIGENES Y FUNDAMENTOS DE LA
TEORIA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

CAPITULO 1º : LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA TEORIA DE LA JUSTICIA
=====.

Al afrontar por primera vez la teoría de la Justicia de John Rawls, aparecen a primera vista dos grandes dificultades: en primer lugar, lo extenso de su obra; en segundo lugar, su difícil y complicado método expositivo, que va continuamente adelante y atrás, pasando de discusiones acerca de modelos socioeconómicos y teorías relativas a la certeza o incertidumbre de un proceso de decisión que afecta a los intereses vitales de las personas, a las profundidades de las teorías intuicionista y utilitarista, para criticarlas inclinándose a favor del contractualismo.

Sin embargo, a pesar de su complejidad, la Teoría de la Justicia es una obra importante y largamente debatida por políticos, filósofos y economistas.

Esta complejidad se debe en gran parte a que la Teoría de la Justicia quiere ser un intento de conectar y resumir tres etapas en el pensamiento de su autor.

En la exposición del desarrollo de estas etapas seguiré la obra de R.P. Wolff "Understanding Rawls" y los artículos de Rawls que expresan más claramente las diferencias y la progresión de sus planteamientos: "Justice as Fairness", "Distributive Justice" y "A Theory of Justice" (1).

(1) Ver en este sentido: "Understanding Rawls" R.P. Wolff. Princeton University Press 1977, pág. 5. "Para comprender a Rawls" Una reconstrucción y una crítica de la Teoría de la Justicia. R.P. Wolff. Fondo de Cultura Económica, México 1981, trad. de Marcial Suarez. Ver también "Justice as Fairness", J. Rawls, The Philosophical Review, 1958, págs. 164-194. "Distributive Justice" J. Rawls, Philosophy Politics and Society. Third Series. E. Blackwell, Ox-

1.A.- EL PROBLEMA QUE RAWLS PLANTEA

El problema que Rawls presenta coincide con los intentos del utilitarismo y del intuicionismo de dar solución a la cuestión intemporal acerca de cual es el Bien de las personas y si ese bien constituye realmente su felicidad.

Si para el utilitarismo el mayor bien para las personas coincide con la mayor cantidad de intereses y deseos satisfechos, y para el intuicionismo la esencia de lo que constituye el bien de una persona es apprehendida a través de la intuición, Rawls va a tratar de encontrar una solución por distintos caminos. Si bien tendrá en cuenta los deseos e intereses de las personas, lo hará, como veremos más adelante, de un modo diferente al utilitarismo, y aunque existen remedios intuicionistas en la utilización del sentido común y los juicios prudenciales como elementos que detectan el contenido del bien, sus postulados serán totalmente diferentes (2).

Rawls trata de aunar racionalidad y moralidad localizando los elementos necesarios para poder argumentar racionalmente un principio moral. Es precisamente, en la búsqueda de un principio racional y moral universalizable, cuando Rawls deja a un lado el utilitarismo y el intuicionismo en favor del contractualismo.

ford, 1978, págs. 58-82. "A Theory of Justice" J. Rawls, Oxford University Press, Oxford 1971. "Teoría de la Justicia" J. Rawls, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1979. Trad. de M^a Dolores González.

- (2) La utilización del sentido común y de los juicios prudenciales toma en Rawls la expresión de equilibrio reflexivo.

Dice P. Wolff en este sentido: "En este punto, Rawls se vuelve hacia un tercer planteamiento no característico de la filosofía moral o social pero sí de la teoría política: la tradición del contrato social. Históricamente el recurso del contrato social se ha invocado con el propósito de explicar o justificar la autoridad del Estado. Perteneció a la tradición que evoca los debates acerca de la naturaleza y la función de la soberanía, y se conecta por tanto con los problemas formales de la naturaleza y legitimidad de la autoridad, en vez de problemas de política social y de justicia distributiva". (3)

Así pues, en la Teoría de la Justicia se va a recurrir al contrato como recurso legitimador, no del poder del Estado, sino de unos principios morales y racionales que regularán y afectarán beneficiosamente la actividad social y los intereses y planes de vida de las personas. La participación en este proceso de elección o "juego contractual", como Rawls le denomina, es voluntaria, pero una vez inmersos en su desarrollo los particulares se ven afectados por una serie de características que influyen incluso en sus datos constitutivos. El resultado al que estos contratantes se ven indefectiblemente conducidos tiene que ver con el desarrollo de su vida de sociedad, que de ahora en adelante será justo, moral y ordenado, y no con problemas relativos al contenido del poder político, como ocurre en el caso del contrato social tradicional.

En este caso, el resultado del contrato como recurso hipotético-legitimador lleva a una visión diferente.

(3) R.P. Wolff: "Understanding Rawls" ed. citada. Págs. 13, 14.

Dice Wolff: "Rawls se propone construir un modelo formal de sociedad, integrada por personas racionales interesadas en su propio bienestar, a quienes él imagina comprometidas en lo que la teoría moderna acerca de la elección racional califica de "juego contractual". Su idea era que si elaboraba el "juego contractual" de acuerdo con el contenido de la tradición contractualista en teoría política —es decir, utilizaba un grupo de personas cuya naturaleza y motivos eran aquellos normalmente asumidos en la teoría contractual— entonces, con un pequeño límite quasi-formal adicional, carente de contenido substantivo, podía probar como tesis formal en la teoría de elección racional, que la solución al juego contractual era un principio moral con las características de constructividad, coherencia con nuestras convicciones morales y racionalidad, que califica objetivamente la noción de justo, reconociendo a su vez la dignidad y el valor de la personalidad moral". (4).

Existe, sin embargo, un punto donde convergen la tradición contractual y el proceso rawlsiano de elección: la obligatoriedad. En ambos casos se produce un resultado de obligatoriedad para los participantes, bien en la forma de deber de obediencia respecto al poder elegido (teoría tradicional), bien en la forma de aceptación obligatoria de la aplicación de los principios elegidos a la sociedad de que se trate, en el caso de Rawls. Hay que distinguir, en este segundo caso, que la obligatoriedad no afecta a la elección en el sentido de que son unos determinados principios, previstos de antemano, los que han de elegirse.

(4) R.P. WOLFF: "Understanding Rawls" ed. citada. Pág. 16.

Por el contrario, es en función de los intereses, deseos y planes de vida de las personas, como se escogerán los principios. La obligatoriedad se produce, en ambos casos, después de que la decisión ha sido tomada. Es necesario decir, sin embargo, que en la Teoría de la Justicia se supone que los contratantes elegirán los principios previstos por Rawls a causa de los límites que impone el proceso de elección, y no debido a que tales principios existan previa e independientemente para serles aplicados a los contratantes de un modo obligatorio. Dice Rawls: "Ahora bien, si los que participan en una práctica (actividad social), aceptan sus reglas como justas, y no tienen quejas respecto a ella, se produce un deber prima facie (y un derecho prima facie también) de los grupos, unos respecto a otros, de actuar de acuerdo con dicha práctica, cuando se les exija obediencia". (5).

1.B.- EL MODELO QUE RAWLS PRESENTA

En el planteamiento que Rawls presenta en su artículo "Justice as Fairness", elabora ya los presupuestos de lo que más tarde será su Teoría de la Justicia.

Hay tres aspectos fundamentales en este primer modelo: la necesidad de la consecución de la justicia en todas las actividades sociales, la concepción de la justicia integrada por sus dos principios que ha de ser aplicada a toda sociedad, y el intento de superación de los defectos de la teoría utilitarista, añadiéndole un contenido moral. Todo ello enfocado desde la perspectiva que auna justicia e imparcialidad entendida en el sentido

(5) J. RAWLS: "Justice as Fairness" ed. citada. Pag. 178.

de aceptación de las reglas de un juego justo.

En relación con el primer aspecto, Rawls hace hincapié en que su teoría está enfocada hacia la consecución de la justicia de las prácticas o actividades sociales y no de las acciones particulares de las personas. Dice Rawls en este sentido: "No considero la justicia como una virtud de las acciones particulares o de las personas. Es importante distinguir estos diferentes aspectos de la justicia, ya que el significado del concepto varía según se aplique a las prácticas sociales, acciones particulares o personas. Estos significados están sin duda conectados pero no son idénticos. Limitaré mi discusión al sentido de la justicia aplicada a la actividad social, ya que este sentido es fundamental". (6).

La concepción de la justicia que Rawls elabora para ser aplicada a la sociedad, se compone de dos principios que incorporan valores liberales característicos: libertad e igualdad.

Rawls la describe así: "La concepción de la justicia que quiero desarrollar puede enunciarse a través de dos principios en la forma siguiente: primero, cada persona que participe en una actividad social o que se vea afectada por ella, tiene un derecho igual a la libertad mas extensa posible, compatible con una libertad semejante para todos; y segundo, las desigualdades son arbitrarias, a menos que sea razonable esperar que operen para beneficio de todos, y supuesto que las posiciones y cargos que conllevan, o que pueden obtenerse a su través, sean asequibles para todos". (7).

Es precisamente el contenido de estos principios el medio que Rawls utiliza para superar los defectos del utilitarismo.

(6) J. RAWLS: "Justice as Fairness" ed. citada. Pags. 164, 165.

(7) Ibid. Pag. 65.

Si bien esta teoría permite los intercambios de libertades y bienes, una libertad menor y mayor cantidad de bienes para la mayor cantidad de personas, Rawls los rechaza a través de su libertad igual para todos; no hay aquí intercambios de libertad, no existen bienes que compensen una libertad menor que la libertad igual. También el segundo principio, que afecta a las desigualdades económicas y sociales, modifica los planteamientos utilitaristas al permitir únicamente que las desigualdades beneficien a todos y no a una mayoría en detrimento de unos pocos.

Los dos principios rawlsianos tratan de superar de un modo racional las injusticias del sistema social haciendo que el resultado de la existencia de las desigualdades sea preferido por todos.

Dice Wolff en este sentido: "La llave para la solución al problema contractual desde el punto de vista de Rawls, es un hecho fundamental de la vida económica -lo que llamaré posibilidad de plusvalía de desigualdad-. A veces ocurre que una distribución desigual de las cargas que una práctica lleva consigo, produce o hace posible, una situación unánimemente preferida a aquella otra en la que no existe la desigualdad. Lo único necesario, es que la desigualdad, al exigir un esfuerzo mayor o un mayor nivel de entrenamiento, aumente el rendimiento de la práctica de tal modo que después de que han sido satisfechos los roles inferiores al nivel de una distribución igual, y todos los demás roles mejor situados son satisfechos a niveles suficientes para producir el rendimiento deseado, resta una plusvalía utilizada para elevar, al menos marginalmente, la carga de los roles inferiores." (8).

(8) R.P. WOLFF: "Understanding Rawls" ed. citada. Pág. 30.

Quizás pudiese objetarse al contenido de los principios su excesiva generalidad, pero ello está previsto por Rawls y es debido a dos causas: las especiales características que supone en sus agentes y la idea de que estos principios son inalterables y obligatorios en el futuro, lo que ocasiona que si la decisión en favor de unos determinados principios se toma en base a las propias circunstancias o intereses, y estos cambian posteriormente, el efecto de su aplicación no sería aquel favorablemente previsto; de ahí que como medida de prudencia todos ceden en favor de unas condiciones muy generales, evitando que un beneficio actual se convierta en una carga futura.

Por otro lado, las características que Rawls prevé en sus agentes facilitan también esta interpretación. Dice Rawls que sus agentes son: "... interesados en sus propios planes y no en los de los demás, ... su obediencia a las prácticas establecidas se funda en la perspectiva del propio beneficio, son racionales, conocen sus propios intereses mas o menos exactamente, ... están exentos de envidia, ... tienen necesidades e intereses similares, o intereses y necesidades complementarios, de tal modo que sea posible entre ellos una cooperación eficaz, ... tienen poderes y capacidades similares para garantizar que en circunstancias normales nadie es capaz de dominar a los demás". (9).

La característica de semejanza en los deseos e intereses de modo tal que facilite la cooperación, no supone la unanimidad de intereses ya que de ser así no podrían plantearse problemas de justicia. La similitud general que facilita el acuerdo cooperativo, incorpora a su vez diferencias en los intereses particulares, cuya defensa será un motivo de decisión en el proceso de elección.

(9) J. RAWLS: "Justice as Fairness" ed. citada. Pags. 170, 171.

1.Ba.- EL SEGUNDO MODELO DE RAWLS

El segundo modelo que Rawls presenta aparece planteado en su artículo "Distributive Justice", del cual destacaré los aspectos mas importantes. Me refería anteriormente a la idea de generalidad que podría derivarse del planteamiento de los dos principios de la justicia. En este segundo modelo Rawls extrema si cabe esa generalidad, incorporando un recurso generador de objetividad y de imparcialidad: el velo de ignorancia.

Dice Wolff en este sentido: "El efecto del recurso (velo de ignorancia) es estipular que en su razonamiento los participantes en el juego contractual, han de abstraerse y no tomar en cuenta, las particularidades de su fortuna o capacidades naturales o sociales". (10).

El velo de ignorancia es un recurso que afecta de un modo fundamental al proceso de elección planteado. Si un contratante elegiría lógicamente y racionalmente a la vista de sus capacidades y circunstancias, aquellos principios que le beneficiasen lo mas favorablement posible, y dado que los demás contratantes tendrían en cuenta tales elementos para tomar una decisión, es presumible que los principios elegidos fuesen tan subjetivos y particulares que sería imposible aplicarlos a toda una sociedad compuesta de grupos diferentes, con capacidades y circunstancias tambien diferentes; es decir, los principios que así se eligiesen solo serían aplicables a determinadas partes de la estructura social.

Por tanto, lo que Rawls consigue a través del velo de ignorancia, es una unanimidad artificial de circunstancias de conocimiento como medio para que sus dos principios de la justicia sean elegidos.

(10) R.P.WOLFF: "Undertanding Rawls" ed. citada. Pág. 61.

Dice Wolff: "El velo de ignorancia tiene tambien el efecto de obligar a los jugadores a adoptar un punto de vista general que guarda una fuerte semejanza con lo que algunos filósofos morales denominan "un punto de vista moral". Los hechos que el velo oculta a los jugadores son aquellos hechos que parece inadecuado tener en cuenta al hacer juicios morales en vez de juicios prudentiales". (11).

Rawls al definir el velo de ignorancia lo hace considerando un recurso adecuado de la doctrina contractual que afecta de un modo fundamental al concepto de justo. Dice Rawls: "En vez de suponer que una concepción del derecho, y por lo tanto de la justicia, es simplemente una extensión del principio de elección de una persona a la sociedad como un todo, la doctrina contractual mantiene que las personas racionales que pertenecen a la sociedad, han de elegir conjuntamente, en un acto conjunto, lo que han de conceptualizar de justo o de injusto... Esta decisión se concibe que está tomada en una situación inicial adecuadamente definida, uno de cuyos rasgos mas importantes es el de que nadie sabe o conoce el lugar que ocupa en la sociedad, ni tampoco el lugar que ocupa en distribución de talentos y capacidades naturales". (12).

El segundo aspecto de este modelo se refiere al tratamiento de las desigualdades y al resultado de la aplicación del principio de la diferencia.

Mientras que en el primer modelo la persona representativa de cada status social determinaba que desigualdades eran beneficiosas desde el punto de vista de su posición, en este modelo quienes determinan la aceptación o el rechazo de la desigualdad

(11) R.P.WOLFF: "Understanding Rawls" ed. citada. Pag. 62.

(12) J.RAWLS: "Distributive Justice" ed. citada traducción de M^{te} Dolores Gonzalez. Pag. 3. Este artículo ha sido traducido para su próxima publicación.

son las personas representativas de aquellos sectores menos favorecidos por el sistema social; es decir, se exige ahora que las desigualdades que provienen del reparto de bienes producto de la cooperación social, afecten favorablemente a los sectores menos aventajados de la sociedad para que puedan ser aceptadas.

Dice Rawls en este sentido: "Podemos interpretar el segundo principio suponiendo que mantiene que estas diferencias son justas, solo si las mayores expectativas de los mas aventajados, al formar parte del funcionamiento de todo el sistema social, mejoran o hacen progresar las expectativas de los menos aventajados. La estructura básica es justa cuando las ventajas de los mas afortunados promueven el bienestar de los menos afortunados, es decir, cuando una disminución en sus ventajas situaría a los menos aventajados todavía peor de lo que están en ese momento. La estructura básica es perfectamente justa cuando las perspectivas de los peor situados son todo lo amplias que pueden ser". (13).

La aplicación del principio de la diferencia a las instituciones sociales va a producir una desigualdad menor en la distribución de bienes, lo que la convertirá en una distribución justa que incorpora a su vez los resultados de eficacia conseguidos por el utilitarismo.

Así pues, desde el punto de vista del modelo rawlsiano, la eficacia del planteamiento utilitarista, que trata de conseguir el mayor nivel posible de bienestar general, quedaría superada desde esta interpretación contractual que proporciona un importante elemento adicional: la justicia que proviene de esta consideración de las desigualdades que van a maximizar en primer

(13) J. RAWLS: "Distributive Justice" ed. citada. Trad. de M.D. Gonzalez. Pág. 14.

lugar las expectativas de los sectores menos favorecidos de la sociedad.

1.C.- EL ÚLTIMO MECANISMO QUE RAWLS INTRODUCE EN SU TEORÍA:
LA PRIORIDAD DE LA LIBERTAD.

Cuando Rawls enuncia sus dos principios (máxima libertad igual, y principio de la diferencia unido a la igualdad de oportunidades) impone un orden serial o lexicográfico para la aplicación de tales principios a la estructura de la sociedad. Este orden serial exige la prioridad del primer principio respecto al segundo; es decir, han de ser satisfechas en primer lugar las demandas de la libertad y en segundo lugar las demandas de bienes. Rawls atribuye así un valor máximo a la libertad y, por tanto, a los valores que conlleva la ciudadanía, ámbito en el que se presume será ejercitada la libertad que aquí se contempla. (14).

Sin embargo, el orden serial, la regla de prioridad, no es el único límite que Rawls impone al primer principio; un segundo límite se derivaría de la prohibición expresada en el enunciado de dicho principio de intercambio entre libertades y bienes, la imposibilidad de reducir la libertad como medio para obtener una mayor cantidad de bienes.

Dice Rawls: "Estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial, dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas protegidas por el primer principio, no pueden ser justificadas ni compensadas, mediante mayores ventajas sociales y económicas". (15).

(14) Ver en este sentido el cap. 2º I de la 2ª parte y el cap. 3º C de la 3ª parte en donde se trata este tema en profundidad.

(15) J. RAWLS: "Teoría de la Justicia" ed. citada. Pág. 83.

La única excepción que Rawls admite frente a las restricciones de libertad sería la derivada de que dicha restricción favoreciese posteriormente el panorama general de libertad, es decir, tal restricción beneficiaría a la libertad misma y podría permitirse.

Dice Wolff en este sentido: "En la revisión final que Rawls ofrece de sus dos principios, permite que una sociedad situada en las primeras etapas de su desarrollo económico y social, suprima esta regla de prioridades y sacrifique parte de su libertad en beneficio de un progreso relativo de bienestar material, pero solo como un paso mas en el camino para llegar al momento en que la regla de prioridad se impone. El efecto de la regla de prioridad, tal y como Rawls lo explica, es permitir las restricciones de libertad unicamente en favor de la libertad en si misma". (16).

Las palabras de Wolff están referidas al ejemplo que Rawls propone cuando alude a la posibilidad de excepciones a la ausencia de restricciones de libertad. Esta posibilidad la atribuye Rawls a aquellos casos en los que la sociedad de que se trate no ha alcanzado un nivel medio o un nivel aceptable de bienestar material. En este caso, de sociedades en vias de desarrollo, se permite una restricción de las libertades que afectan a la ciudadanía, de las libertades básicas, en favor de la consecución de un nivel mas elevado de desarrollo económico. Una vez conseguido este crecimiento, las restricciones desaparecerían.

Por tanto, de la interpretación de Rawls se deduce la posibilidad de intercambios entre bienes y libertades, aunque dicha posibilidad se limite a aquellos casos en los que se pretende

(16) R.P.WOLFF: "Understanding Rawls" ed. citada. Pag. 37.

como objetivo último reforzar el sistema total de libertad.

En definitiva el último mecanismo que Rawls introduce en su teoría se compone de dos límites y una excepción, a través de los cuales se pretende que la libertad quede siempre asegurada: el límite de la prioridad que implica el orden serial de aplicación y el límite de ausencia de restricciones de libertad unido a la excepción aplicada a aquellas sociedades económicamente mas débiles.

Sin embargo, el planteamiento de Rawls suscita ciertos problemas dado que implica que las personas, a causa precisamente de su racionalidad, prefieren libertad en vez de una mayor cantidad de bienes si su sociedad ha satisfecho previamente sus necesidades básicas. Pero ello nos lleva a preguntarnos, quién o como se decide que necesidades han de satisfacerse en primer lugar, o cuando se considera que dichas necesidades han sido realmente satisfechas, o que mecanismo determina a partir de que nivel de desarrollo y en que momento han de cesar las restricciones de libertad. Por otro lado, siempre cabe la posibilidad de que una vez satisfechas las necesidades básicas, las personas insistan en sus demandas de bienes, a pesar de la suposición de Rawls de que la disposición ética de la racionalidad de las personas apuntaría en sentido contrario. En todo caso, es un problema para el que Rawls no prevé solución alguna.

CAPITULO 2º: RAWLS Y LA TRADICION CONTRACTUALISTA.

A) ORIGENES DEL CONTRATO SOCIAL.

El Contrato Social, entendido como teoría que trata de fundamentar la legitimidad del Estado es un hipotético pacto o acuerdo celebrado entre las personas, constituye el punto central de la llamada teoría tradicional del Contrato Social.

Actualmente se ha producido un resurgir de esta doctrina lo que ha dado lugar a la novísima corriente neocontractualista dentro de la cual, se encuadra adecuadamente la obra de Rawls.

Es curioso observar que esta vuelta al contrato como elemento creador de legitimidad, se produce en el mismo momento pero en dos ámbitos geográficos, y en dos tradiciones filosóficas diferentes.

En Estados Unidos, la Teoría de la Justicia de Rawls, y la obra "Anarquía, Estado y Utopía" de R. Nozick constituyen un claro ejemplo neocontractualista.

Lo mismo ocurre en Alemania con filósofos como Habermas o Apel, Sin embargo hay que decir que aunque este resurgimiento es simultáneo para los filósofos americanos, y para los herederos de la Escuela de Frankfurt, las causas de esta vuelta al contrato son bien distintas. Mientras que en Estados Unidos de lo que se trata es de volver al viejo y auténtico liberalismo frente al excesivo conservadurismo existente en la sociedad americana, es decir por tanto que la vuelta al liberalismo sería para los filósofos americanos un gi

ro hacia la izquierda, para los filósofos alemanes de lo que se trata es de reforzar el concepto de Estado y la exigencia de obediencia a las leyes. Así pues, mientras que desde un punto de vista se pretendería dar prioridad en la sociedad a los valores del liberalismo libertad, igualdad etc, desde el otro se volvería al contrato o al consenso como elemento legitimador del poder del Estado. También es necesario apuntar que todos estos autores se encuadran dentro de la filosofía Moral contemporánea, Apel y Habermas son considerados filósofos analíticos mientras que Rawls y Nozick no lo son, (1), ya que estos dos autores no motivan el análisis lógico del lenguaje moral. La ética de Rawls es una ética normativa (sus principios son normas de conducta) y no se reduce a metaética, la ética rawlsiana apunta hacia el deber ser discernido por la razón, en el más profundo sentido kantiano de imperativo categórico y a diferencia de la ética hegeliana (2) enfocada no hacia el deber ser sino hacia la realidad; es racional en Hegel sería lo real, en Rawls lo racional es lo justo es el deber ser.

(1) Ver: "Teoría de la Justicia" J.Rawls ed. citada; "Anarquía Estado y Utopía". R.Noizick, ed. citada; "La Crisis de legitimación del Capitalismo tardío" de J.Habermas. Amorrotu. Buenos Aires 1973, del mismo autor "La reconstrucción del materialismo histórico". Taurus. Madrid, 1981 y "J.Habermas: Dominio Técnico y Comunidad Lingüística" de Raul Gabas. Ariel. Barcelona 1980; ver también: "Towards a Transformation of Philosophy". K. O.Apel. Routledge and Kegan. Londres, 1980.

(2) Ver de Hegel "...Ciencia de la Lógica". Trad. del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Hachette. Buenos Aires. 1956. "Fenomenología del Espíritu" Trad. de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. Fondo de Cultura Económica México. - 1966; "Lineas fundamentales de la Filosofía del Derecho". Trad. de F.G.Vicen. Rev. de Occidente. Madrid. 1935.

Los filósofos analíticos, al contrario que Rawls, no dictan normas sino que analizan el lenguaje moral, y si aceptamos la distinción entre lenguaje (para hablar acerca de la realidad), y meta lenguaje (para hablar acerca del lenguaje) y, aplicamos esta distinción al lenguaje moral, el lenguaje aludiría a la valoración, a la etica normativa, y el metalenguaje analizaría los términos valorativos, sería metaetica.

Por tanto, tanto la obra de Rawls como la de Nozick, pueden ser consideradas necontractualistas pero no analíticas, y más aún su necontractualismo no supone la utilización tradicional del contrato ya que en el caso de Rawls, lo que se legitima no es el Estado ni el poder político, sino unas normas éticas de conducta, unos imperativos categóricos con la novedad de estar inmersos en un contexto histórico y socioeconómico preciso, a diferencia del imperativo categórico kantiano a historico.

La obra de Nozick (a la que dedicará un capítulo, por lo que me limitaré aquí a una alusión). Supone a diferencia de la de Rawls, una vuelta a posiciones extremadamente conservadoras a través de la desaparición del Estado y de las relaciones que implica para dar lugar a una empresa de bienes y servicios cuya única misión es velar por la protección de una serie de derechos. En este sentido la tesis de R.Nozick estaría muy cercana a la mantenida por M. Friedman quien argumenta en favor de la sustitución del poder del Estado por el de los empresarios y la libre empresa y la conversión de las relaciones sociales en relaciones económicas, lo que supondría

el intento de lograr un neocapitalismo extremo (3).

Volviendo al punto de partida, después de esta introducción, veamos cual es el origen de la teoría tradicional del Contrato.

La teoría del Contrato Social se desarrolla históricamente - en tres momentos correspondientes a la doctrina de elaboración del pacto, a la crisis de la doctrina del pacto y a la teoría tradicional del Contrato Social tal y como hoy la entendemos.

Estos tres momentos aparecen determinados no sólo por las - obras de autores contractualistas, sino por la concreta situación política y económica de cada época histórica. Con todo son las obras de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, los que de una manera precisa - definen el significado de un contrato hipotético legitimador del - poder político. Me referiré aquí a Hobbes y a Locke, para dedicar a Rousseau y a Kant un capítulo aparte a ambos.

El primer problema que se nos plantea en relación con las doctrinas pactistas es el de saber cual es el significado y el contenido del contrato que incorporan.

(3) Ver sobre neocontractualismo: "El Neocontractualismo de A Theory of Justice de John Rawls: una introducción a la literatura". Carlos Alba Tercedor y F.Vallespin. Rev.de Estudios Políticos n.8. marzo-abril 1979. pág.233 y ss; Artículos de Antoni Casahuga, J.C.Harsanyi, J.M.Buchanan W.C.Bosch y Sidney Alexander - en "Hacienda Pública Española" Instituto de Estudios Fiscales, n.48 Madrid 1977, pág.293 a 355. "La Razón sin Esperanza".J. - Munguerza. Taurus. Madrid, 1977, pag.251 y ss. "La Teoría de la Justicia de J.Rawls y el criterio redistributivo maximin", Rev. Española de Economía, n.2. 1974. pág.33 y ss. "La Teoría del - Contrato Social rediviva" J.R.Marin. Teorema. Univ. de Valencia vol.1.1.1973, pág. 109 y ss; "Filosofía del Estado y Criterios de legitimidad" Hartmut Kliemt. Alfa. Barcelona 1979; "La idea del Contrato Social y el problema de la Vigencia del Derecho" W.Rüd. Anales de la Cátedra Francisco Suarez, nº 17. Granada 1977. pág. 285 y ss.

De un modo general, se pueden distinguir dos tipos de contratos el primero sería el pacto de asociación, que sugiere que un conjunto de personas, que viven en un estado de naturaleza en el que no existen leyes civiles, ni Estado, acuerdan conjuntamente constituir una sociedad organizada. Un ejemplo de este primer tipo de contrato lo tenemos en el que llevan a cabo en noviembre de 1626 - los Peregrinos del Mayflower en el que se dice: "...solemne y conjuntamente, en presencia de Dios, acordamos constituirnos en un cuerpo civil y político..." por este pacto o contrato, sus integrantes pasan a constituir una sociedad organizada. (4).

Un segundo tipo de pacto sería el llamado contrato de gobierno o contrato de sumisión (Herrschaftsvertrag o Unterwerfungsvertrag). Un ejemplo de este tipo de contrato, sería el celebrado entre el soberano y su pueblo, para regular los términos de su relación, obediencia por parte de los súbditos a cambio de protección y gobierno justo por parte del soberano, obligación cuyo incumplimiento genera la desaparición del contrato.

Esta segunda forma de contrato es cronológicamente anterior a la primera, y suponía un límite al poder de la monarquía, a tra-

(4) Ver Textos Básicos sobre Derechos Humanos. Edición preparada - por Gregorio Peces-Barba con la colaboración de Liborio E. San-
chez-Pescador. Sección de Publicaciones de la Facultad de Dere-
cho de la Universidad Complutense de Madrid. 1973, págs. 53.

vés del mal se establecían y definían los poderes del gobierno (5).

Dos autores fundamentales, han desarrollado la teoría del Contrato como fundamento de la unidad y del poder del Estado. En este sentido la Obra de Thomas Hobbes y la de John Locke son las precursoras de la noción de un contrato hipotético a partir del cual se podrá hablar de Estado legítimo. Tanto el "De cive" como en el "Leviathan" de Hobbes, y el "Ensayo sobre el gobierno civil" de Locke, aparece ya una fundamentación teórica y legitimante del Estado moderno (6).

-
- (5) Ver sobre el Contractualismo clásico: "The Social Contract" J. W. Gough. Oxford. Clarendon Press, 1967; "L'histoire des Doctrines du Contrat Social". F. Atger. Felix Alcan. Paris. 1906; "Sobre la Teoría del Contrato Social" G. Del Vecchio en "Persona, Estado y Derecho" Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1957; "Pacto Social, Pacto Político" Jose M. Hernandez Rubio en Diccionario de Ciencias Sociales. Instituto de Estudios Políticos. Madrid 1976. "Le Patto Sociale" Paolo Casini. Sansoni. Firenze. 1975. "Società e Stato nella filosofia politica moderna". N. Bobbio y M. Bovero. Le Saggiatore. Milano 1979; "Historia de la Filosofía del Derecho". Guido Pass. nº2. Trad. de José Lorca - Navarrete. Madrid. 1979. "Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado II" Antonio Truyol Serra. Rev. de Occidente. Madrid. 1976.
- (6) Ver de Hobbes: "Leviathan". ed. a cargo de Carlos Moya y A. Escotado. Editora Nacional Madrid. 1980; "Del Ciudadano" traducción a cargo de Andree Catrysse. Introducción de Norberto Bobbio Instituto de Estudios Políticos Facultad de Derecho. Universidad Central de Venezuela. Caracas 1966; "The English works of Thomas Hobbes". First collected and edited by Sir William Molesworth Bart. Scientia Aalen Richards. Reprint of the edition: 1841, 1843, 1962.
- Ver sobre Hobbes: "La Teoría Política del Individualismo Posesivo" C.B. Macpherson; trad. de J.R. Capella. Fontanella. Barcelona 1970; "Natural Rights Theories: their origin and development". Richard Tuck. Cambridge University Press 1979; "Historia de la Filosofía del Derecho" n.º2. Guido Pass ed. citada; "Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado II" Antonio Truyol Serra. ed. citada; "Ética y Filosofía Política" Felix E. Oppenheim. Traducción de Alfredo Ramírez Araiza y Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica, México, Madrid, Buenos Aires 1976; "Breve Historia de la Filosofía" Justus Hartmann. Trad. de José Antonio Lorente. Ed. Catedra. Madrid. 1960.

Hobbes preconiza a través de toda su obra el poder absoluto y la indivisibilidad del poder soberano. La noción de soberanía implícita en la teoría del Estado absoluto trata de argumentar en favor de un Estado que supuere la dispersión provocada por las células de poder medievales y de un Estado independizado del poder temporal que en ese momento detentaba la Iglesia, a través del cual, en base a la posesión de un poder superior procedente de Dios podía enjuiciar la justicia o injusticia de las ordenes del Soberano. Así pues, Hobbes va a estructurar las características de un Estado, el Estado Moderno, partiendo de la idea de unidad: unidad política obtenida a través de la unificación de los ordenamientos jurídicos inferiores y superiores al Estado, en un ordenamiento estatal único, y unidad jurídica, a través de la unificación de las fuentes del Derecho, en la fuente de exclusiva derivación estatal: la ley. Hobbes parte de la idea de que los hombres antes de que existiese la sociedad civil, vivían en un estado de naturaleza, sin leyes civiles, en donde todos tenían un derecho ilimitado a todo, eran iguales y poseían las mismas capacidades para conseguir sus fines. Dice Hobbes "La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales, que aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente mas fuerte de cuerpo o mas rápido de mente que otro, aún, así, cuando todo se toma en cuenta en conjunto la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable, como para que uno de ellos pueda reclamar para si beneficio alguno, que no pueda el otro pretender tanto como él" (7).

(7) "Leviatan". T.Hobbes. ed. citada, pág. 222.

Pero, precisamente a causa de esta igualdad de capacidades, nace la inseguridad, ante la posibilidad de que a unos les sean arrebatados sus bienes por otros, no teniendo ley que los proteja o poder que castigue. Por tanto este estado de naturaleza hobbetia no, es un estado de violencia inseguridad y guerra sin fin. Dice - Hobbes: "...es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos de respeto estan en aquella condición que se llama guerra, y una guerra como de todo hombre, contra todo hombre" (8).

Sin embargo, las únicas leyes existentes en ese momento son las leyes de la naturaleza, leyes de la razón que prohíben al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que arrebatase a otro los medios de preservar la misma, y por tanto no hay ni castigo para el que daña que provenga de un ámbito exterior al del que ha sufrido el daño o se siente perjudicado por el, ni puede hablarse de acción justa e injusta ya que tales nociones no existen en el estado de naturaleza. Dice Hobbes en este sentido: "De esta guerra de todo hombre contra todo hombres, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia o injusticia no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley no hay injusticia" (9).

La falta de seguridad existente en el estado de naturaleza, el miedo, la necesidad de protección y seguridad, y la capacidad -

(3) *ibid.*, pág. 224.

(9) "Leviatan". T.Hobbes. ed. citada. pág.226.

de razón, ocasionan que los hombres renuncien al derecho ilimitado sobre todas las cosas que poseían en el estado de naturaleza, y accedan a crear una sociedad civil. Dice Hobbes "...puesto que cada uno busca su bien por necesidad natural, y nadie puede considerar como un bien para sí esa guerra de todos contra todos, naturalmente inherente a tal estado, y así es como por miedo mutuo pensamos en salir de este estado y buscar socios para que si debe haber guerra, al menos no sea contra todos y sin ayuda" (10).

Hobbes concibe la creación de la sociedad, la salida del estado de naturaleza y el acceso a la sociedad civil, como una actuación conjunta y voluntaria de todos los hombres que tiene como perspectivas la consecución de la paz, de los medios de vida y de la seguridad que los hombres desean. Son fines de utilidad los que llevarán a los hombres a lograr un acuerdo, la utilidad está implícita en el fundamento del pacto. Dice Hobbes al respecto: "puesto que la sociedad se forma voluntariamente, toda sociedad busca el objeto de la voluntad, es decir, lo que parece bueno para sí mismo a cada uno de sus miembros.... toda sociedad se forma por utilidad o por vanidad" (11).

Mientras que la causa del contrato sería la esperanza de obtener la paz y el bienestar, la consecuencia del contrato es la restricción que los hombres sufren en la libertad ilimitada que poseían en el estado de naturaleza. Los hombres transfieren su derecho y -

(10) "De Cive". T.Hobbes. ed. citada. pág. 71.

(11) "De Cive". T.Hobbes. ed. citada. pág.66.

consienten en la pérdida de libertad, no para que el derecho transferido recaiga sobre otras personas que pudiesen disfrutarlo, sino para que el beneficio de esta transferencia, la seguridad y la protección, recaiga sobre ellos mismos. Dice Hobbes en este sentido - "...el motivo y fin por el que esta renuncia y transferencia de derecho se introduce no es otra cosa que la seguridad de la persona, de un hombre en su vida y en los medios de preservarla para no cansarse de ella" (12).

Sin embargo, este acuerdo o pacto realizado entre los hombres no es de por sí suficiente para crear la sociedad, aquella sociedad que ofrezca los beneficios avistados previamente al pacto. Podría ocurrir, que, aunque el pacto se lleve a cabo unánimemente, algunas personas, lo incumpliesen, no recibiendo castigo alguno por ello, o no se considerasen sujetas a las restricciones de libertad que conlleva. Por ello, el acuerdo de todos solamente no basta para procurar la seguridad que exige el ejercicio de la justicia natural. Así pues, el contrato, sin poder coactivo que obligue a su cumplimiento sería ineficaz. Dice Hobbes: "...antes de que los hombres de lo justo o injusto puedan aceptarse, deberá haber algún poder coercitivo que obligue igualitariamente a los hombres al cumplimiento de sus pactos, por el temor a algún castigo mayor que el beneficio que esperan de la ruptura de su pacto..." y dice más adelante "...pero la validez de los pactos no comienza sino con la cons

(12) "Leviatan" T.Hobbes. ed. citada. pág. 231.

titución de un poder civil suficiente para obligar a los hombres a su cumplimiento" (13).

Esta afirmación hobberiana nos sitúa ante el segundo momento o ante el segundo tipo de pacto el pacto de autoridad. El primer pacto, el de asociación, no tendría sentido sin este otro, el acuerdo de voluntades ha de devengar en una voluntad única, capaz de imponerse a todos e integrada por una o varias personas. Por tanto, la voluntad de la autoridad, y el poder de obligar coactivamente - al cumplimiento del acuerdo que conlleva, tiene su origen, en la decisión voluntaria de los hombres de someter sus voluntades, a otra voluntad exterior a ellos, de tal modo que la coacción que reciban por parte de la autoridad, sea objetiva y se reparta igualitariamente entre todos ellos. Dice Hobbes respecto a la necesidad de una autoridad que obligue al cumplimiento del pacto: "Puesto que el acuerdo de varias voluntades que tienden a un mismo fin no basta para conservar la paz y asentar la defensa, se requiere que la voluntad de todos sea una voluntad única, con respecto a las cosas necesarias para la paz y la defensa. Para que esto sea posible, hace falta que cada uno someta su propia voluntad a la voluntad de otra persona, por ejemplo, un hombre o una asamblea de hombres, de modo que sea considerado como voluntad de todos y de cada uno cuanto haya querido esta persona con respecto a las cosas necesarias para la paz común" (14).

(13) "Leviatan" T. Hobbes. ed. citada pág. 240, 241.

(14) "De Cive" T. Hobbes. ed. citada. pág. 121.

La noción implícita en este pacto de autoridad, la idea de - autoridad consentida, es el germen de la teoría hobberiana, del origen convencional del Estado. La búsqueda de seguridad y de felicidad que los hombres llevan a cabo es la causa primaria del nacimiento del Estado moderno.

El Estado hobberiano es un Estado soberano y absoluto, que - ejerce su poder con el consentimiento de los subditos de quienes ha recibido dicha autoridad.

Hobbes define así el Estado: "El Estado, ha de ser definido como una persona única cuya voluntad, en virtud de los pactos hechos entre muchos hombres, debe considerarse como la voluntad de todos ellos, y que puede por consiguiente utilizar las fuerzas y los bienes de cada uno para la paz y la defensa común", y en otra parte dice refiriéndose también al Estado: "El único modo de erigir un - poder común capaz de defenderlos de la invasión extranjera y las - injurias de unos a otros, es conferir todo su poder y fuerza, a un hombre o a una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades por pluralidad de voces, a una voluntad. Lo cual equivale a elegir un hombre o asamblea de hombres que represente su persona; y cada uno poseer y reconocerse a si mismo como autor de aquellos que pueda hacer o provocar quien así representa a su persona o - aquellas cosas que conciernen a la paz y la seguridad común, y someter así sus voluntades una a una a su voluntad y sus juicios a - su juicio..." (15).

(15) "De Cive". T.Hobbes ed. citada. pág. 122 y "Leviatan" T. Hobbes Ed. citada. pág. 267.

Existe ya un poder dilucidador de conflictos, bajo el cual - los derechos de los ciudadanos, aunque limitados en su alcance por el hecho de la convivencia en sociedad, se encuentran seguros y protegidos frente a cualquier agresión. Pero, si bien este poder del Estado, es un poder originado voluntaria y racionalmente, sufre el defecto, por lo menos desde la tesis hobberiana, de explayarse extralimitadamente invadiendo parcelas, cuya ocupación ocasionaría calificar de totalitario y absolutista el poder del Estado. Pero veamos cuales son los poderes concretos que Hobbes atribuye al soberano.

Dice Hobbes "En todo Estado, se dice de aquel hombre o de aquella asamblea, a cuya voluntad ha sometido cada individuo su propia voluntad, que tiene potestad soberana o poder soberano o de dominio. Esa potestad y derecho de mandar descansan en el hecho de - que cada uno de los ciudadanos transfirió toda su fuerza y poderío a ese hombre o asamblea, y ya que nadie puede transferir su fuerza a otro, el haber hecho semejante transferencia, no es otra cosa si no haber renunciado al derecho de resistir", (16) y dice en otra parte refiriéndose al mismo tema: "Se dice que una República es instituida, cuando una multitud de hombres se ponen efectivamente de acuerdo y pactan cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres, se le concederá por mayoría, el derecho a representar la persona de todos ellos. Todos ellos, tanto quienes votaron a favor como quienes votaron en contra, autorizarán en lo sucesivo todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, como si fueran los suyos propios hasta el final, a fin de

(16) De Cive. T. Hobbes. ed. citada. pág. 123.

vivir pacíficamente entre ellos y estar protegidos frente a otros hombres" (17).

De estas palabras de Hobbes se desprenden dos características importantes referidas una a la situación de los ciudadanos frente al Estado y la otra a la legitimidad del consenso.

La renuncia al derecho de resistir, supone la exigencia de - obediencia permanente y absoluta por parte del ciudadano, aun cuando considere injustas las normas que le están siendo aplicadas. Esto nos llevaría al análisis del ámbito de libertad de la que pueden gozar los ciudadanos bajo las leyes civiles y a la consideración de la posibilidad de que exista una determinada transgresión o incumplimiento por parte del poder que genere la disolución del contrato y el cese del deber de obediencia por parte de los súbditos.

La segunda característica referida a la legitimidad del consenso hobbesiano se refiere a que el fundamento de esta legitimidad lo sitúa Hobbes en el consentimiento voluntario de la mayoría de - los contratantes. El Estado exige consenso y sumisión de voluntades, pero el consenso que Hobbes prevee no es unánime sino mayoritario. Dice Hobbes al respecto: "...para que haya un comienzo de institución del Estado, cada miembro de la multitud debe consentir con los demás en que la voluntad de la mayoría se considere como voluntad - de todos, en los asuntos que alguien propone en la asamblea... y -

(17) Leviatán. T. Hobbes. ed. citada pág. 268

si alguien rehusara su acuerdo los demás excluyendole no dejarán - por eso de constituir entre si un Estado" (18).

Este consentimiento mayoritario en el pacto de transferencia obliga a todos, tanto a los que efectivamente lo aceptaron como a los que no lo hicieron. Lo acordado por la mayoría obliga a la totalidad de los ciudadanos. De ahí en adelante existe obligación de obediencia a las leyes del Estado, aún cuando no se hubiese formado parte de la mayoría que consintió en su creación, ya que según Hobbes, esta obligación no es el resultado, sino la causa del pacto. La necesidad de la obligación de obediencia (sumisión a una autoridad) provoca la creación del Estado. Dice Hobbes "La obligación de prestar esa obediencia, no hace inmediatamente del pacto, mediante el cual hemos transferido al Estado todo nuestro derecho, sino mediatamente, esto es porque sin ella no se podría ejercer el derecho de mandar y por tanto, no se hubiera instituido el Estado" (19). -

Solo se prevén dos casos en los que cesa el deber de obediencia, cuando tal deber suponga un atentado contra la propia vida y cuando deja de existir la protección por parte del Estado hacia el ciudadano.

Dice Hobbes: "Supuesto que nadie puede ser obligado a consentir en su muerte, con menos razón todavía se puede obligar a uno a lo que es mas grave que la muerte. Por consiguiente, si me mandan matarme, no estoy obligado a hacerlo, porque aún si me niego es de

(18) De cive. T.Hobbes. ed. citada pág. 127.

(19) De cive. T. Hobbes. ed. citada. pág. 133.

recho del soberano no se frustra...." (20), y dice en otra parte, refiriéndose al mismo tema "La obligación de los súbditos para con el soberano se sobreentiende que dura tanto como el poder mediante el cual este es capaz de protegerlos, pues los hombres no pueden enajenar el derecho que tienen por naturaleza a protegerse cuando ningún otro puede hacerlo... el fin de la obediencia es la protección, y allí donde sea detectada por un hombre en su propia espada o en la de otro, atrae sobre sí y por naturaleza, la obediencia y el propósito de mantenerla" (21).

De estas consideraciones se deduce que el Estado hobberiano es un Estado absoluto, que gobierna todos los centros de poder sin estar sometido a las leyes civiles, ni obligado hacia los ciudadanos. El poder del soberano incorpora o detenta los tres poderes característicos del Estado Moderno, el poder legislativo, ejecutivo y judicial. El derecho de hacer leyes civiles se lo reconoce Hobbes cuando mantiene que "...corresponde a la soberanía todo el proceder de prescribir las leyes por cuya mediación cualquier hombre puede saber de que bienes puede disfrutar y que acciones puede hacer sin ser molestado por ninguno de los demás súbditos..." (22).

Reconoce a sí mismo que el soberano detenta también el poder judicial cuando dice: "...corresponde a la soberanía el derecho de enjuiciamiento, es decir, de escuchar y decidir todas las controver

(20) Ibid., pág. 133.

(21) Leviatan. T.Hobbes. ed. citada pág. 312.

(22) Leviatan. T.Hobbes. ed. citada. pág. 273

sias que puedan brotar en torno de la ley, tanto civiles como naturales, o concernientes a cuestiones de hecho", (23) y reconoce por fin el poder ejecutivo cuando mantiene "...se encomienda al Soberano el poder de compensar con riquezas y honor, y el de castigar - con pena corporal o pecuniaria o con ignominia, a todo súbdito con arreglo a la ley previamente hecha por el... y que haya fuerza en las manos de uno u otro capaz de hacer ejecutivas esas leyes..." - (24).

La clara defensa que Hobbes lleva a cabo de su soberano con un poder absoluto, indivisible e ilimitado, haría que hoy su doctrina fuese calificada de racional en sus planteamientos y de exageradamente totalitaria en sus resultados. Parece no quedar resquicio alguno por el que discurra cierta libertad para los ciudadanos. Si lo justo e injusto, lo correcto e incorrecto viene determinado por la voluntad soberana, la conducta moral del ciudadano es la que el Estado determina que lo sea, aquella conducta concorde, no con leyes universales o nacida de la voluntad, sino con normas jurídicas. La capacidad decisoria del individuo no existe en el Estado hobberiano mas allá del ámbito de conducta permitido por las leyes civiles.

Esta es la forma en que Hobbes concibe la libertad de los ciudadanos "...la libertad es aquella parte del derecho natural que las leyes civiles permiten y dejan a discreción de los ciudadanos...

(23) Ibid., pág. 274.

(24) Ibid., pág. 274

los ciudadanos se entorpecerían si no hicieran nada que no fuera -
ordenado por la ley, si lo hicieran todo sin sujetarse a la ley se
disiparían, y gozan de tanta mas libertad, cuanto más puntos queden
indeterminados por las leyes...." (25).

En la segunda mitad del s. XVII y conectada con los plantea-
mientos propugnados por los whigs aparece en Inglaterra la obra de
John Locke que intentará corregir las exageraciones monopolistas -
hobberianas, defendiendo la existencia de unos derechos constitu-
cionales, y la necesidad de establecer límites a la Monarquía (26).

(25) De Cive. T.Hobbes. ed. citada. págs. 213-214.

(26) Ver de John Locke "Of Civil Government" en "The Works of John
Locke" London, 1823 reeditado en 1963 por Scientia Verlag aalen.
en Alemania. Volumen V. Libro II caps. 1 al 19 págs. 338-464.
"Ensayo sobre el Gobierno Civil". J.Locke. Trad. de Armando La
zaro Ros. Introducción de Luis R.Aranda. Aguilar. Madrid. 1980;
"Ensayo sobre el entendimiento humano" ed. a cargo de Sergio
Rabade y Esmeralda Garcia. Editora nacional. Madrid. 1980; -
"Essays on the Law of Nature" ed. by W.von Leyden. Oxford. Cla-
rendon Pres. 1954.
Ver sobre Locke: "La philosophie generale de John Locke" H.L.
Ollion. Paris 1908; "John Locke" R.I.Aaron. Oxford University
Press. Oxford 1937; "Natural Law and the Theory of Society" O.
Gierke. Cambridge University Press. Cambridge 1934; "La recep-
ción y el influjo de las ideas políticas de John Locke en Es-
paña". L.Rodriguez Aranda. Rev. de Estudios Políticos nº 76 -
Madrid 1954; "Locke's Contribution to Political Theory" J.L.
Stoaks. Tercentenary Addresses. Oxford 1933; "The Social Con-
tract" J.W.Gough, ed. citada; "Historia del Contrato Social".
F.Atger. ed. citada; "La teoría política del Individualismo -
posesivo" C.B.Macpherson. ed. citada; "Natural Rights Theories:
their origin and development". Richard Tuok. ed. citada; "His-
toria de la Filosofía del Derecho y del Estado II" A.Truyol -
Serra. ed. citada; "Locke. Rousseau and the idea of Consent"
Jules Steinberg, Green Wood Press, London 1978; "Historia de
la Filosofía del Derecho" (nº 2) Guido Fasso' ed.citada; "Bre-
ve Historia de la Filosofía" Justus Hartnack, ed.citada; "Fi-
losofía Política" A.Quinton. trad.de E.L.Suarez. Fondo de Cul-
tura Económica. Mexico; Madrid, Buenos Aires, 1974; Ed.Original
"Political Philosophy" Oxford University Press, Londres -
1967.

Los planteamientos utilizados por John Locke, a pesar de su convergencia en los puntos de partida con las tesis mantenidas por T.Hobbes, llegan a muy diferentes resultados, especialmente en lo que se refiere al poder absoluto del soberano.

Locke parte también de la idea de un estado de naturaleza concebido como un estado de libertad y de igualdad. Los hombres en este estado, son libres iguales e independientes. Es un estado pre-social, sin leyes ni Derecho, y es también como en el caso de Hobbes, un estado ahistorico e intemporal que nos proporciona la solución al enigma de la creación de la sociedad civil y del poder del Estado.

Dice Locke refiriéndose a este estado "...será forzoso que - consideremos cual es el estado en que encuentran naturalmente los hombres, a saber, un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural... es - también un estado de igualdad dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos..." (27).

Así pues, de las palabras de Locke puede deducirse, que los hombres en el estado de naturaleza tienen una libertad ilimitada a todo, y que son los propios ejecutores de los castigos por daños - que les han inflingido. Los hombres en el estado de naturaleza se convierten en su propia autoridad no hay un poder exterior o ajeno a ellos, ante quien haya de rendirle cuentas o de quien se tema -

(27) J.Locke "On Civil Government" ed. citada. Lib. II. capítulo II págs. 339-40.

un castigo. Sin embargo si prevee Locke un límite a la libertad y a la conducta de estas personas. La libertad "ilimitada" en el estado de naturaleza, tiene el límite de la ley natural, es decir de la razón. Dice Locke en este sentido". Pero aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia; aunque el hombre tenga en semejante estado una libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades, esa libertad no le confiere derecho de destruirse a si mismo.... "El estado natural - tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a - todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla, que siendo iguales e independientes, - nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones.. .." (28)

Como decía anteriormente, la transgresión de la ley de la naturaleza es castigable por cualquiera. Cualquiera, cada hombre puede ser ejecutor de la ley natural, y el castigo habrá de ser dictado por la razón.

Este castigo, especie de "venganza razonada" por el daño recibido, adolecía de graves defectos, tales como la parcialidad, la - injusticia, la falta de objetividad, etc. ya que la valoración del daño queda a merced del sujeto dañado. Se hace pues necesaria la - existencia de una autoridad, de un poder que sea juez entre los - hombres situado a su vez por encima de ellos. Ya estamos entonces ante una necesidad cuya satisfacción dará origen al poder civil.

(28) Ibid., Lib. II capítulo II, pág. 341:

Dice Locke "Concedo sin dificultad que el poder civil es el remedio apropiado para los inconvenientes que ofrece el estado de naturaleza...La falta de un juez común con autoridad, coloca a los hombres en un estado de naturaleza..." (29).

Existen por tanto dos características fundamentales en la - sociedad civil: la renuncia, efectuada al salir del estado de naturaleza, a la defensa individual y al castigo del daño y el sometimiento a una autoridad con opacidad decisoria. Se pierde efectivamente, el derecho individual al resarcimiento del daño. Dice Locke en este sentido "En el estado de naturaleza dejando de lado la libertad que tiene de disfrutar placeres sencillos, el hombre posee dos poderes. El primero de ellos es el de hacer lo que bien le parece para su propia salvaguardia y la de los demás dentro de la ley natural.... el otro poder que el hombre tiene en el estado de naturaleza, es el de castigar los delitos cometidos contra la ley. Pero el hombre renuncia a esos dos poderes cuando entre a formar parte de una sociedad política particular si se me permite esta palabra, concreta, y se incorpora a un Estado independiente del resto de los hombres", y dice en otra parte, "...solo existe sociedad política allí, y allí exclusivamente, donde cada uno de los miembros ha hecho renuncia de ese poder natural, entregandolo en manos de la comunidad para todos aquellos casos que no le impiden acudir a esa sociedad en demanda de protección, para la defensa de la ley que ella

(29) J.Locke "On Civil Government". ed.citada. Lib.II, cap. II. - págs. 345 y 349.

estableció". (30)

Así pues, la creación de la sociedad civil, va unida a la existencia de una autoridad, que excluye el juicio particular de sus miembros, convirtiéndose en arbitro de diferencias. Dice Locke "Eso es lo que saca a los hombres de un estado de naturaleza y los coloca dentro de una sociedad civil, es decir, el hecho de establecer en este mundo un juez con autoridad para decidir todas las disputas y reparar todos los daños que pueda sufrir un miembro cualquiera de la misma" (31).

Sin embargo, el deseo de la existencia de una sociedad civil no supone su efectiva creación y la salida del estado de naturaleza. Locke prevé un mecanismo que soluciona el problema y legitima a su vez la decisión de dar este paso. El pacto o contrato, llevado a cabo entre los integrantes del estado de naturaleza es el vehículo necesario. Dice Locke "...porque el estado de naturaleza entre los hombres no se termina por un pacto cualquier, sino por el mismo pacto de ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político" (32.).

El consentimiento es para Locke el medio de salida del estado de naturaleza. Una vez realizado el pacto de asociación será de nue

(30) Ibid. Lib. II. cap. IX pág.413 y Lib II, cap.VII pág.388.

(31) J.Locke "On Civil Government". ed. citada. Lib. II. cap.VII, pág.389. Traducción de las citas a cargo de la autora de la Tesis.

(32) Ibid.Lib. II. cap. II. pág.346.

vo el consentimiento a través del pacto de autoridad, lo que les - someterá al poder político. Pero en tanto no se haya celebrado este segundo pacto, la autoridad le compete a la voluntad de la mayoría. Es decir, la voluntad individual queda restringida a los acuerdos de la mayoría. Dice Locke "Una vez que un determinado número - de hombres han consentido en constituir una comunidad o gobierno, quedan desde ese mismo momento conjuntados y forman un solo cuerpo político, dentro del cual, la mayoría tiene el derecho de seguir y de obligar a todos... De esa manera, todos cuantos consienten en - formar un cuerpo político bajo un gobierno, aceptan ante todos los miembros de esa sociedad, la obligación al someterse a la resolución de la mayoría y dejarse guiar por ella". (33).

La exclusión del consentimiento en el sometimiento a la autoridad, originaría lo que Locke considera un "estado de guerra" entre el que somete y el que se somete. En el estado de guerra no hay un soberano que actúe como juez, y aun cuando tampoco es hoy en el estado de naturaleza, ambos estados difieren ya que mientras en el primero los hombres se guían por la ley de la fuerza, en el segundo, lo hacen por la de la razón.

Dice Locke "De ahí se deduce que quien trata de colocar a otro hombre bajo su poder absoluto, se coloca con respecto a este en un estado de guerra... quien pretende someterse a su poder sin consentimiento mío, me tratará como a él se le antoja una vez que me ten

(33) J.Locke. "On Civil Government". ed. citada. Lib. II, cap. VIII. págs. 394-395.

ga sometido, y acabará también con mi vida si ese es su capricho..
..la libertad que pertenece a esa sociedad o estado civil, dará lugar a que se suponga que abriga el propósito de arrebatarse a quienes la componen todo lo demás que tienen debiendo por ello mirarsele - como si estuviese en estado de guerra con él". (34).

Existen por tanto, dos tipos de libertad que corresponden a las dos clases de estado, de naturaleza y de sociedad, previstos - por Locke. La libertad natural, tiene el único límite de la razón. El hombre en este estado, no reconoce otra ley superior que la ley de la naturaleza. Por el contrario, en el estado de sociedad. Se - reconoce un poder civil superior establecido por consentimiento de los súbditos. Dice Locke en este sentido "La libertad natural del hombre consiste en no verse sometido a ningún otro poder superior sobre la tierra, y en no encontrarse bajo la voluntad y la autoridad legislativa de ningún hombre, no reconociendo otra ley para su conducta que la de la Naturaleza... La libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sometido a otro poder legislativo, que al que se establece por consentimiento dentro del Estado, ni al dominio de voluntad alguna, ni a las limitaciones de ley alguna, fuera de las que ese poder legislativo dicta de acuerdo con la comisión - que se le ha confiado.... la libertad del hombre sometido a un poder civil consiste en disponer de una regla fija, para acomodar a ella su vida, que esa regla sea común a cuantos forman parte de - esa sociedad, y que haya sido dictada por el poder legislativo que

(34) Ibid. Lib. II. cap. III. págs. 347-348.

en ella rige. Es decir, la facultad de seguir mi propia voluntad - en todo aquello que no esté determinado por esa regla" (35).

La autoridad resultante del pacto de sometimiento, podrá detentar diferentes formas de poder, y mientras que Hobbes defiende el poder absoluto del soberano, Locke argumenta exhaustivamente en su contra a través de la necesidad de sometimiento del soberano a las leyes, a través de la creación del derecho de resistencia y a través por último de la separación de poderes para evitar su concepción y el abuso resultante.

El poder absoluto es para Locke incompatible con la sociedad civil dado que no hay seguridad contra los atropellos y la opresión del monarca absoluto. Este tipo de poder, atenta contra la libertad de la persona, independientemente de que si la conducta del soberano no transgrede los límites de las leyes civiles, ello le coloca dentro del estado de naturaleza y no de la sociedad civil.

Dice Locke en este sentido "Resulta pues evidente, que la monarquía absoluta, a la que ciertas personas consideran como el único gobierno del mundo, es en realidad incompatible con la sociedad civil, y por ello no puede ni siquiera considerarse como una forma de poder civil... al partirse del supuesto de que ese principio absoluto reúne en si mismo el poder legislativo y el poder ejecutivo sin participación de nadie, no existe juez ni manera de apelar a nadie, capaz de decidir con justicia e imparcialidad y con autoridad

(35) J.Locke. "On Civil Government". ed. citada. Lib.II, cap.IV, - pág.351

para sentenciar, o que pueda remediar y compensar cualquier atropello o daño, que ese príncipe haya causado". (36)

En base a la obligatoriedad, por parte del soberano, de sometimiento a la ley, Locke en contra de Hobbes, defiende el derecho de resistencia, cuando el soberano se exceda en el ejercicio de su poder. Pero este derecho de resistencia será utilizable en valor - limitados, cuando pueda aducirse que su legalidad se fundamenta en la ausencia de la posibilidad de apelación ante la fuerza.

Dice Locke "Quien ejerciendo autoridad, se excede del poder que le fué otorgado por la ley.... deja por ello mismo de ser un - magistrado y se le puede ofrecer resistencia, lo mismo que a cualquiera que atropella por la fuerza el derecho de otro.... únicamente debe oponerse la fuerza a la fuerza injusta e ilegal. Quien en cualquier otro caso opone resistencia atrae sobre si mismo la justa condenación de Dios y de los hombres". (37).

En el s. XVII la expresión mas profunda de la teorías contractualistas a lo largo de los siglos precedentes, la encontraremos - en J. Jacobo Rousseau. Tanto en su "Contrato Social" como en su "Discurso sobre el origen de la desigualdad", se apunta un nuevo contrato social, que influirá de un modo permanente en las teorías que - tratan de legitimar el poder político a través del consentimiento.

(36) J. Locke "On Civil Government". ed. citada. Lib. II, cap. VII págs. 389-90.

(37) J. Locke "On Civil Government". ed. citada. Lib. II, cap. XVIII págs. 459-60.

B) EL CONTRACTUALISMO ROUSSONIANO

Una consideración previa y necesaria al afrontar el tema del contrato desde el punto de vista que presenta Rousseau, es la presunción de la existencia teórica de una fase histórica, como elemento básico para la prueba de la necesidad de un contrato o pacto llevado a cabo entre los hombres, y para la búsqueda de una fundamentación moral del poder político que haga imposible la desobediencia a las leyes emanadas del Estado. Se podría decir que la obra de Rousseau, concretamente aquellas partes de sus escritos referidas al contrato, es una búsqueda de legitimidad. (1). La asunción volun

-
- (1) Ver de Rousseau: "Du Contract Social ou Essai sur la Forme de la République"; "Du Contract Social ou principes du Droit Politique" J.J.Rousseau. en "Oeuvres Completes" edición publicada bajo la dirección de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond. Introducción y notas de B.Gagnebin. Gallimard. Paris 1964; ediciones castellanas del contrato: "Del Contrato Social" J.J.Rousseau prologo notas y traducción de Mauro Armiño. Aguilar Madrid 1980; "El Contrato Social o principios del Derecho Político". J.J. - Rousseau, Estudio preliminar de Daniel Moreno. 3ª ed. Porrúa. México 1974; "El Contrato Social" J.J.Rousseau. Trad. de Consue-lo Berges: Introducción de Antonio Rodríguez Itinés. 2ª reimpresión. Aguilar. Madrid 1973. "Discours sur L'origine et les fondements de L'inegalité parmi les hommes" J.J.Rousseau en - "Oeuvres Completes" ed. citada; ediciones castellanas del Discurso sobre la desigualdad: "Discurso sobre el origen y los fun-damentos de la Desigualdad entre los hombres" J.J.Rousseau. Prologo notas y trad. de Mauro Armiño. Aguilar Madrid. 1980; "Discurso sobre el origen de la Desigualdad", J.J.Rousseau. Estu-dio preliminar de Daniel Moreno. 3ª ed. Porrúa. México 1974; - "Emile". J.J.Rousseau en "Oeuvres Completes" ed. citada; "Emi-lío o la Educación". Trad.de Daniel Moreno, Porrúa, México.1970. Ver sobre Rousseau: "La Philosophie de L'existence de J.J.Rou-sseau" P.Burgelin, Librairie Philosophique J.Urin. Paris 1973; "J.J.Rousseau et la Science Politique de Son Temps". R.Derathé Librairie Philosophique J.Urin. Paris 1979, 2ª ed.; "Locke, Rou-sseau and the idea of Consent". J.Steinberg. Greenwood Press. Connecticut 1978; "J.J.Rousseau: a Criticial Study of his life and his writings". F.Green. Cambridge University Press. Londres 1955; "J.J.Rousseau: la transparence et l'obstacle". J.Staro-

taria de obligaciones parte de una teoría de la obligación moral basada en la obligación autoimpuesta; es precisamente en el contenido donde Rousseau sitúa la legitimidad moral de la obediencia a la ley.

-
- (1 cont.-) binski, Plon. Paris 1958, "Rousseau: a study of his thought", J.H. Brunschwig, Edward and Arnold. Londres 1963; "La pensée de J. J. Rousseau". L. Millet. Bordas Paris 1966; "J.J. Rousseau ou - l'impossible unité" C. Salomon-Bayet. Seghers Paris 1968; "R. - and the Modern State" A. Cobban. Allen and Unwin. Londres 1964. 2ª ed.; "The political Philosophy of Rousseau". R. Masters. - Princeton University Press. Princeton 1968; "Presencia de R." Cl. Levi-Strauss, J. Derrida, M. Blanchet etc. colección dirigida por José Sazbon. ed. Nueva Visión. Argentina 1972. Esta colección contiene los siguientes artículos: "J.J.R., fondateur des sciences de l'homme" C. Levi-Strauss. en "J.J. Rousseau". editions de la Baconnière. Neuchâtel. Suiza 1962. Trad. de Jorge Perez; "La linguistique de R." J. Derrida. Revue Internationale de Philosophie Bruselas. 1967, nº 82, fascículo 4. Trad. de José Sazbon; "Rousseau" M. Blanchot en "El libro - que vendrá" Monte Avila. Caracas, 1969. Trad. de Pierre de Platteau; "Sur le Contrat Social" L. Althusser en Cahiers pour l'Analyse, nº 8. Cercle d'Epistemologie de l'Ecole Normal Supérieure. Seuil. Paris 1969. Trad. de José Sazbon; "Droit naturel - et simulacre" P. Itchart. ibid. trad. de Carlos Lopez Iglesias; "Le langage mathématique de J.J.R.". M. Francon. ibid. Trad. - de Jorge Perez; "Nature humaine et état de nature chez Rousseau Kant et Fichte". M. Gueroult. Cahiers pour l'Analyse nº 6. Cercle d'Epistemologie de l'Ecole Normale Supérieure. Seuil. Paris 1969. Trad. de Raquel Puzoskin; "Le rationalisme appliqué de R.". J.C. Pariente. en "Hommage a Jean Hyppolite". Suzanne - Bachelard. Presses Universitaires de France. Paris 1971. Trad. de Carlos Lopez Iglesias; "Eguaglianza e società: da R. A. Marx". Rocco Colangelo. Giornale Critico della Filosofia italiana. - Año L (LII), fascículo II. Florencia 1971. Trad. de Antonio Bonanno; "Das Problem J.J.R.". Ernst Cassirer. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970; "R. Marx y otros ensayos de crítica materialista" Galvano Della Volpe. Trad. de E.E. revisada por A. Mendez. ed. Martinez Roca. Barcelona 1969; "Il problema morale in J.J.R. e la validità della interpretazione - Kantiana" Arturo Deregibus. Giapichelli, Brino 1957; J.I.R.". L. Ducros. Burt Franklin. New York 1957; "J.J.R. et sa philosophie" H. Hoffding. Felix Alcan. Paris 1912. Trad. de J. de Cousange; "Trois Reformateurs" J. Maritain. ed. Plon. Paris 1939; "Filosofía de la Ilustración". E. Cassirer. Fondo de Cultura - Económica. México 1943. Trad. de E. Imaz.

Varias son las preguntas que se nos plantean. Dado que Rousseau como autor contractualista, parte de un hipotético estado de naturaleza anterior al pacto social, es necesario observar que características le son atribuidas a este estado ahistórico?, que normas naturales rigen en él?, que motiva la creación de la primera célula social?, cual es el largo y difícil camino que los hombres han de seguir para conseguir una sociedad perfecta en la que todos puedan ser plenamente libres?, que tipo de pacto o contrato se produce entre los hombres?, es un pacto necesario y obligatorio o necesario pero voluntario?, cual es el tipo real de sociedad resultado de este contrato?. A la respuesta de todas estas interrogantes he dedicado este capítulo.

Rousseau parte de la idea de un estado de naturaleza hipotético y ahistórico, en el que los hombres permanecen libres, en el sentido de libertad absoluta de derecho a todo, y no sufren la carga de ningún tipo de orden normativo, ya sea positivo, social o moral. Será precisamente, como veremos mas adelante, con el nacimiento del Estado, como aparecerá el primer código moral y la distinción entre lo bueno y lo malo. Basta decir por ahora, que lo moral es un código de conducta de extracción humana, creado a causa de la necesidad de que los hombres ajusten sus conductas a determinados preceptos, ocasionando una uniformidad de actuaciones y en todo caso facilitando su control. Hay que decir sin embargo, que los preceptos que informan la conducta moral incorporan determinados valores cuyo desarrollo se considera propicio para la sociedad, valores en cambio permanente y sujetos a las exigencias de cada momento - histórico.

Me refería, volviendo al tema, a que una de las características del estado de naturaleza era la ausencia de toda normatividad; y la existencia de una libertad total. Porque no decir entonces que dicho estado podría ser un ejemplo de estado feliz y perfecto?. Dice Rousseau "...he ahí las funestas garantías de que la mayoría de nuestros males son nuestra propia obra, y de que habríamos evitado casi todos conservando la forma de vivir sencilla, uniforme y solitaria que nos fue prescrita por la naturaleza. Si ella nos destina a ser sanos, casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura y que el hombre que medita es un animal depravado" (2).

A primera vista el efecto de estos párrafos es desconcertante ya que si el resultado de la sociedad civil es tan pernicioso para los hombres porque apuntar como objetivo de búsqueda de su legitimidad?. Parece precisamente que la pretensión de Rousseau fuese la contraria. Mas aún cuando en las primeras páginas de su Contrato Social, insiste en ello diciendo: "El hombre ha nacido libre y por doquiera esta encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser mas esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio?" (3).

Parece existir en Rousseau una oposición entre naturaleza y

(2) "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la Desigualdad entre los hombres". J.J.Rousseau. edición castellana y traducción de Mauro Armijo. Aguilar. Madrid. 1980. pág. 215.

(3) "Del Contrato Social" J.J.R. Edición y traducción a cargo de - Mauro Armijo. Aguilar. Madrid 1980. pág. 10.

cultura, como si se tratase de dos fuerzas que se sitúan en direcciones contrapuestas.

Acaso la perfección del Estado de naturaleza no es una perfección hipotética?. Veamos entonces cuales son los pros y los contras de este estado.

Rousseau lo concibe como un estado individual, en el que cada uno vive para si sin que existan límites a la propia conducta, en el que los hombres se guían por el sentimiento y no por la razón.

Es un estado en el que todos tienen derecho a todo, no existe la propiedad sino la posesión perpetuable a través de la fuerza. Todos son iguales y la única desigualdad posible es la desigualdad física. Dice Rousseau en este sentido: "Concibo en la especie humana dos clases de desigualdad: una que yo llamo natural o física - porque se halla establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de las edades, de la salud de las fuerzas del cuerpo y de las cualidades del espíritu o del alma; otra que se puede llamar desigualdad moral o política, porque depende de una especie de convención y se halla establecida o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres..." (4). La desigualdad consciente o artificial la traerá consigo la sociedad civil, e insiste en ello

(4) "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la Desigualdad entre los hombres". J.J.Rousseau. edic. citada. pág. 206.

Rousseau cuando dice: "...cada cual debe ver que, al no formarse - los lazos de la servidumbre mas que de la dependencia mutua de los hombres, y de las necesidades reciprocas que los unen, es imposible esclavizar a un hombre sin haberlo puesto previamente en situación de no poder prescindir de otro; situación que por no existir en el estado de naturaleza, deja a todos libres del yugo, y hace - vana la ley del mas fuerte" (5).

Podría decirse que el estado de naturaleza es respecto a la propiedad y a la libertad un estado de socialización, en el que como ya he dicho se tiene derecho a todo, y se goza de una libertad común de la que el hombre no es consciente. Es obvio que la idea de libertad consciente o asumida existe cuando hay algo a lo que - enfrentarla, libertad de o frente a la ausencia de límites o de - coacción conlleva el que no se tome conciencia de la libertad. Dice Rousseau" Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre. Su primera ley es velar por su propia conservación, sus primeros cuidados son aquellos que se debe a si mismo, y tan pronto como está en edad de razón, por ser el único juez de los - medios idoneos para conservarse, se convierte con ello en su propio amo." (6).

Sin embargo, la aparición de la propiedad produce en el hombre la necesidad de la existencia de una autoridad o poder común -

(5) Ibid., pág. 247.

(6) "Del Contrato Social" J.J.Rousseau. ed. citada., pág. 11.

que la proteja y decida ante la existencia de un daño o de una amenaza. El hombre en el estado de naturaleza se sabe a merced de la fuerza de los demás, no hay reglas que le protejan o decidan quien tiene un derecho legítimo o quien ha sufrido un daño. Dice Rousseau "El primero al que tras haber cercado un terreno se le ocurrió decir esto es mío y encontró personas lo bastante simples para creerle, fué el verdadero fundador de la sociedad civil". (7).

Por tanto, la existencia de la propiedad ocasiona para los hombres la necesidad de una autoridad que la proteja. Es la propiedad y su defensa, lo que lleva a los hombres a la realización del pacto. La causa es la propiedad y el fin es un fin de utilidad, un fin que alienta la protección de un interés particular, interés - con el que Rousseau se enfrenta cuando concibe la voluntad general. Pero no anticipemos conceptos.

La sociedad civil producto del pacto es la respuesta a la necesidad de defensa que los hombres se plantean. Dice Rousseau en este sentido "En una palabra, en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunamoslas en un poder supremo que nos gobierne según leyes sabias, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en concordia eterna" (8).

(7) "Discurso sobre el Origen y los fundamentos de la Desigualdad entre los hombres". J.J.R. edición citada. pág. 248.

(8) Ibid., pág. 265.

Parece que el contrato roussoniano, es una salida a una mala socialización, un acto de libertad que va en contra de la naturaleza pero que supone un progreso para la especie, es una tendencia a través de la cual el hombre se hace moral. La libertad común e involuntaria es sustituida por la libertad individual en tanto que - determinación autónoma de crear un orden social.

El orden civil será una combinación de utilidad y justicia, en el cual la igualdad natural será sustituida por una igualdad moral una igualdad por convención en el Derecho, será un orden en el que exista la libertad civil limitada por la voluntad general y por las nociones de justicia, moral y razón.

Dice Rousseau "Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son, y a las leyes tal como pueden ser: trataré de unir siempre en esta indagación, lo que el Derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas" (9).

A la pregunta que nos hacíamos al principio acerca de si el pacto social era necesario, podemos responder ahora que el hombre se encuentra abocado hacia la sociedad, no ya porque su estructura individual enuncie los datos de un ser social, como muchos autores mantienen, sino también porque ello responde a la satisfacción de una necesidad prioritaria e insoslayable, la de su propia conservación.

(9) "Del Contrato Social" J.J.R. edición citada, pág. 9.

Dice Burgelin en relación con el tema: "Los hombres aislados en su imbecilidad inicial necesitan mucho espacio para subsistir. Si se multiplican se estorban. Deben apartarse los unos de los otros como animales salvajes. Si la separación es imposible, nos vemos en caminados a dos soluciones: la lucha por la vida o la cooperación. No sin dudas, los hombres elegirán la segunda" (10).

La necesidad contractual del hombre es por tanto una profunda expresión de su racionalidad de la capacidad de solucionar su problema de seguridad sin recurrir a la fuerza. Del mismo modo que la utilidad es el fundamento de la sociedad civil, el contrato es un producto de la razón. Dice R. Derathé en este sentido "Es el acuerdo de intereses particulares -la utilidad o el interés común; lo que hace posible la asociación civil y forma el vínculo social, mientras que el pacto social sirve de fundamento a la obligación de obedecer al soberano. El problema político conlleva una cuestión de hecho y una cuestión de derecho, o dicho de otra manera, un problema psicológico, el del origen de las sociedades y un problema jurídico el del fundamento de la autoridad". (11). Una vez situados ante el contrato, es necesario destacar aquí que una de las características del contrato roussoniano que lo hace diferenciarse de toda la doctrina precedente es la de la existencia de un solo pacto. -

(10) "La Philosophie de L'existence de J.J.Rousseau". Pierre Burgelin. Librairie Philosophique. J.Urin. Paris. 1973. pág. 243.

(11) "J.J.Rousseau et la Science Politique de son Temps". R.Derathé. ed. citada. pág. 174.

Mientras que teóricos del pacto abogan por un doble pacto, o dos momentos sucesivos del mismo pacto de asociación y pacto de sumisión. Rousseau solo admite el primero como expresión de la voluntad de los hombres de acceder a la sociedad civil y salir del estado de naturaleza. A mi juicio, cuando Rousseau rechaza el segundo pacto, de lo que trata es de negar la idea de convención en el sentido de una donación gratuita y permanente en la que una parte lo da todo mientras la otra no se compromete a dar sino a exigir de la primera un tipo de convención en la que cabría el pacto postgeneracional, dice Rousseau refiriéndose al pacto de asociación "Antes pues de examinar el acto por el que un pueblo elige un rey, sería conveniente examinar el acto por el que un pueblo es un pueblo. Porque siendo necesariamente anterior este acto al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad. En efecto, si no hubiera convención anterior ¿donde estaría a menos que la elección fuera unánime la obligación para los menos de someterse a la elección de los mas..." (12)

Así pues, para Rousseau solo existe un pacto, el de asociación que constituye una hipótesis con función legitimadora cuya validez depende tanto del consentimiento de las partes como de la naturaleza del pacto contraído, cuya base es la libertad. Ningún determinismo (las razones de utilidad, no suponen determinación sin consentimiento) fuerza pues al hombre a asociarse con sus semejantes para la consecución de un acuerdo desconcertante, aquel en el que se trata de obtener la máxima igualdad salvaguardando las diferencias individuales.

(12) "Del Contrato Social" J.J.R. edición castellana ya citada. - pág. 21.

Dice Derathé refiriéndose al pacto único: "La novedad que - presenta Rousseau, no es la idea de que el Estado se funda en un - pacto, sino la concepción que construye acerca de la naturaleza de ese pacto. La mayoría de los pensadores que contemplan el Contrato Social como fundamento de la autoridad política lo conciben como - un pacto de sumisión, por el que un pueblo acepta, bien por necesi- dad bien voluntariamente, obedecer la autoridad de un soberano.... Es precisamente Rousseau quien compromete toda la teoría del Contra- to, al considerar que un pacto que no beneficia mas que a una de - las partes, no puede considerarse un contrato legitimo, ni por con- secuencia puede servir de base a una autoridad legitima. El pacto de sumisión no es válido ni menos contrario al derecho natural que el pretendido pacto de esclavitud. Rousseau rechaza la teoría del doble contrato. Para el la institución del gobierno no es objeto - de un contrato: un solo pacto da lugar a la sociedad civil. No hay mas que un solo contrato de creación del Estado dice, y es el de - asociación, es un pacto único que excluye a los demás. Así pues - no hay un pacto de sumisión o contrato de gobierno, sino solo un - pacto de asociación" (13).

La sociedad civil, igualitaria y legitima, resultado del pac- to de asociación, trata de reconstruir, no un modelo utópico, sino un modelo de legitimidad que supera las dificultades del Estado Mo- derno, la legitimidad consensual como fundamento de lo político. - Es así como la razón penetra en la historia, no por vía de la utopía sino a través de la comprensión del hombre.

(13) "J.J.Rousseau et la Science Politique de son Temps". R. Dera- thé edición citada. págs. 182 y 223.

Dice Burgelin en este sentido: "La ley posee un caracter existencial no emana de la arbitrariedad de un ser ignorante, sino de la iluminación de nuestra razón. No hemos de confundirla con nuestras normas que no son mas que el palido y canonicado reflejo de una imagen en la que la ley divina es el modelo. Esto nos ilumina sobre el contrato social, que es el acto que hace posible la ley. No es necesario verla como un hecho historico o como un ideal futuro, como ya he dicho otras veces. Esta mas allá de toda historia y traduce miticamente un momento dialectico. El vínculo universal de (la) humanidad es la piedad unida al temor irracional y pasional - aunque fragil y contradictoria por la ambivalencia de las relaciones humanas. La familia representa la única y preciosa tentativa - de orden fundado sobre el sentimiento natural pero, la limitación, la estrechez de la estructura familiar fracasa necesariamente ante las transformaciones económicas y el progreso de la comunicación. El hombre está llamado a una síntesis mas elevada: substituir la ley de la naturaleza, que la familia incorpora sin rebasarla por la ley de la razón que metamorfosea a su vez a la familia. El principio - de esta síntesis constructiva del Estado es la facultad de legislar. El contrato no es aún la ley sino su posibilidad" (14).

Así pues, esta sociedad civil producto del contrato va a substituir a los contratantes las libertades naturales perdidas en la forma de derechos civiles, nadie pierde su libertad sino que la in

(14) "La Philosophie de L'existence de J.J.Rousseau". P. Burgelin. ed. citada. pág. 331.

crecienta. Es aquí cuando se producen dos hechos importantes: en primer lugar la elección de una autoridad que los represente a todos, en segundo lugar la existencia de leyes que han de obedecer. Leyes producto de la voluntad general superadora de la suma de intereses particulares en que consiste la voluntad de todos. "Dado que para - Rousseau los criterios individuales impiden la formación de una verdadera sociedad y de una verdadera moralidad, la voluntad particular es sustituida por la voluntad pública.

Es importante destacar aquí que el hecho de que la base de - la autoridad resida en una convención, supera de una vez por todas la idea de la fuerza legitimadora de la autoridad y punto de partida para la exigencia de obediencia. Las leyes, y el derecho, son la nueva legitimidad del poder y la base de la obediencia. Dice Rousseau "El mas fuerte nunca es bastante fuerte para ser siempre el amo, - sino transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber. De ahí el derecho del mas fuerte... ceder a la fuerza es un acto de - necesidad no de voluntad; es todo lo mas un acto de prudencia ¿en - qué sentido podrá ser un deber?... .

Que derecho es ese que parece cuando la fuerza cesa? si hay que obedecer por fuerza no hay necesidad de obedecer por deber y - si uno ya no está forzado a obedecer ya no esta obligado a ello... convengamos pues que fuerza no hace derecho y que solo se está - obligado a obedecer a los poderes legítimos... . Puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre su semejante, y puesto - que la fuerza no produce ningún derecho, quedan pues las convenciones

como base de toda autoridad legítima entre los hombres". (15).

Pero dada la imposibilidad de desechar la fuerza en su totalidad en tanto que instrumento de conservación del hombre. Rousseau trata de conjugar la fuerza y la libertad a través del contrato. - Esta idea la expresa claramente cuando dice: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la - persona y los bienes de cada asociado, y por la cual uniéndose cada uno a todos, no obedezca sin embargo mas que a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social" (16).

Como puede Rousseau preservar la libertad de las personas a la vez que mantener intacta la idea de voluntad general?. A mi juicio, el pacto supone un intercambio de deberes y obligaciones para las dos partes contratantes y no para una de ellas exclusivamente, y la voluntad general actúa manifestando la libre voluntad de la - mayoría. Así reconoce Rousseau este aspecto dual del pacto cuando dice: "En fin, es una convención varia y contradictoria estipular por un lado una autoridad absoluta y por otro una obediencia sin - límites. ¿No es evidente que a nada esta comprometido uno respecto a aquel de quien se tiene derecho a exigir todo, y que esta sola - condición sin equivalente, sin intercambio entraña la nulidad del -

(15) "Del Contrato Social". edic. castellana a cargo de Mauro Armijo. ed. ya citada. págs. 13, 14, 15.

(16) Ibid., pág. 22.

acto?"; y dice en otra parte refiriéndose al mismo tema: "...me limito siguiendo la opinión común a considerar aquí el establecimiento del cuerpo político como un verdadero contrato entre el pueblo y los jefes que se escoge, contrato por el cual las dos partes se obligan a la observación de leyes que en el se estipulan y que forman los vínculos de su unión. Una vez que el pueblo ha reunido, respecto a las relaciones sociales, todas sus voluntades en una sola, todos los artículos sobre los que esa voluntad se expresa, se convierten en otras tantas leyes fundamentales que obligan a todos los miembros del Estado sin excepción" (17).

Para Rousseau, el pacto social encierra tácitamente una obligación de la que se derivan las demás, la inexistencia de posibilidad de rehusamiento a la voluntad general. Anteriormente me he referido a que Rousseau reconoce la libertad de decidir positivamente o de no acceder al pacto social, aquel que no quiera aceptarlo puede volver al estado de naturaleza. No hay una obligatoriedad externa a nosotros mismos que nos empuje a aceptar el pacto, si cabe algún tipo de obligatoriedad, esta será interna, es decir una obligación moral expresada a través de consentimiento de acceder o no al pacto. Sin embargo, una vez que todos se comprometen y consienten en el contrato, quedan sometidos a la voluntad general, sujeción - que Rousseau trata de atenuar afirmando que dado que dicha voluntad

(17) "Del Contrato Social" J.J.Rousseau. Edición castellana a cargo de Mauro Armijo. edic. citada. pág. 15 y "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la Desigualdad entre los hombres" J.J.Rousseau edición citada. pág.275.

incorpora la particular de todos y cada uno de sus componentes, el resultado es que lo que nos obliga es nuestra propia voluntad. Dice Rousseau "En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce no cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad su yo común, su vida, su voluntad..." (18).

A mi juicio, respecto al problema de la obligatoriedad del contrato, pueden distinguirse dos momentos: uno previo al pacto, en el que se decide su participación en el momento en el que no existe obligatoriedad externa que fuerce nuestra decisión, y un segundo momento en el que todos los integrantes de esa situación contractual se someten a la voluntad general. De ahí en adelante se habrá dado vida a un ente generador de obligaciones, tanto para aquellos quienes hacen coincidir su propia voluntad con la voluntad general como para aquellos que mantienen criterios diferentes. Es un riesgo importante que los contratantes han de tener en cuenta antes de prestar su consentimiento, el de que exista la posibilidad de que formen parte permanente de una minoría con voluntad discordante.

Dice Rousseau: "Porque en primer lugar, al darse cada uno todo entero, la condición es igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás.... en suma, como dándose cada cual a todos no se da a nadie, y como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiriera el mismo derecho que uno le otorga sobre uno mismo,

(18) "Del Contrato Social" J.J.Rousseau, edición citada. pág.23.

se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene" (19).

El paso siguiente que den los contratantes será el de elegir una autoridad de la que emanan leyes que han de cumplir. La voluntad de tal autoridad, voluntad soberana, será coincidente con la voluntad general de modo tal que las leyes que los hombres se encuentran obligados a cumplir, son leyes que se dan a si mismos. Siendo la autoridad su representante no hay en sus actos merma alguna de libertad para los ciudadanos, ya que todos ellos procurarán el bienestar de la sociedad. Dice R. Derathé refiriéndose a la continua existencia de la libertad: "Es a través de la sumisión a las leyes como los ciudadanos se hacen libres e independientes, como lo eran los hombres que vivían en el estado de naturaleza. Sin embargo después del pacto el hombre no solo encuentra bajo la forma de libertad civil el equivalente de su independencia natural sino que el estado civil conlleva también la justicia la moralidad y la virtud. Solo a través de la vida social comienza la vida moral, y la sumisión del hombre a la ley le garantizan de toda dependencia personal, el dar por supuesto el poder de consultar a su razón de reinar sobre las pasiones..."; y dice el mismo autor mas adelante - "Rousseau aborda el problema político con un espíritu diferente al de sus predecesores. No niega que el Estado tenga por fin la conservación y la prosperidad de sus miembros.... pero sean cuales fueren los motivos que llevan a los hombres a agruparse en sociedades, sea

(19) "Del Contrato Social". edición ya citada. págs. 22, 23.

cual fuere el fin de la unión civil, tal unión no debe establecerse en detrimento de la libertad... lo mas importante para Rousseau, es que la libertad esté a salvo dentro de la sociedad civil, y que los hombres convertidos en ciudadanos permanezcan libres lo mismo que en el estado de naturaleza. Si es inevitable que se unan para su propia conservación, y que en consecuencia se sometan a una autoridad común, es necesario también que esta autoridad les proteja sin hacerlos siervos" (20).

Así pues, la voluntad general, produce una pauta de enjuiciamiento moral para juzgar los actos de los gobiernos, ya que lo que el pueblo no puede acordar respecto a sí no podrá acordarlo el legislador o sus representantes. En cierto modo se legitima así un derecho de resistencia negativa. La oposición del pueblo al gobierno vendría dada por una contradicción entre la voluntad general y la soberana. También podríamos decir que dicha voluntad actúa como un imperativo categórico convirtiéndose en garantía de la justicia que implica la igualdad de todos en el uso de la libertad. Rousseau, supera a sí el poder absoluto hobberiano en favor de la libertad.

De la diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general es de donde Rousseau extrae el fundamento de la legitimidad implícita en la obligatoriedad provocada por la voluntad general. Esta legitimidad apela a la no sujeción a intereses personales o a conductas particulares. Dice Rousseau "Con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; esta solo mira al interés común, la otra mira al interés privado y no es

(20) "J.J.Rousseau et la Science Politique de son Temps". R.Derathé ed. citada. págs. 244, 365-366.

más que una suma de voluntades particulares pero quitad de estas -
mismas voluntades los mas y los menos que se destruyen entre si y
queda por suma de las diferencias la voluntad general"; y dice en
otra parte sobre el mismo tema "A fin pues de que el pacto social
no sea un vano formulario implica tácitamente el compromiso, el úni
co que puede dar fuerza a los demás, de que quien rehuse obedecer
a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo: lo
cual no significa sino que se le forzará a ser libre; porque esa -
es la condición que, dando cada ciudadano a la patria, le garanti-
za de toda dependencia personal, condición que constituye el arti-
ficio y el juego de la máquina política y la única que hace legíti-
mos los compromisos civiles, que sin eso serían absurdos y tiráni-
cos y estarían sometidos a los abusos mas enormes". (21).

Rousseau intenta hacer compatible a través de la voluntad ge-
neral la obediencia a la ley, con la obediencia a la propia volun-
tad y conectar el consentimiento con la base moral de la obediencia
positiva. La legitimidad del gobierno no se basa por tanto en el in-
tento de conciliación de intereses particulares diferentes, sino -
en la satisfacción de una comunidad de propósitos que constituyen
el interés común del ciudadano. De no ser así, la voluntad general
dejaría de serlo y se excluiría la motivación moral como base de la
obediencia a la ley. Dice Rousseau refiriéndose a la voluntad gene-
ral "...pierde su rectitud moral cuando tiende a algún objeto indi-
vidual y determinado, porque entonces juzgando sobre lo que nos es

(21) "Del Contrato Social". edición citada. págs. 35 y 26.

ajeno, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos -
guie". (22).

En definitiva, creo que en la teoría roussoniana el contrato social, la voluntad general actúa como un ente representativo y - coordinador de los intereses colectivos, asumiendo e integrando los intereses individuales para perseguir después un fin de bienestar colectivo. Puede ocurrir que en la consecución de este fin exista un conflicto de intereses entre la voluntad general y los intereses particulares, conflictos que Rousseau trata de superar al suponer que precisamente la voluntad general actúa como canalizador de las voluntades particulares defendiendo los intereses y deseos de las personas desde un plano de igualdad. Dice Rousseau en este sentido: "lo que generaliza la voluntad general no es tanto el número de - votos como el interés común que los une... el pacto social establece entre los ciudadanos tal igualdad que todos ellos se comprometen bajo las mismas condiciones, y todos ellos deben gozar de los mismos derechos... todo acto autentico de la voluntad general obliga o favorece igualmente a todos los ciudadanos" (23).

El ejercicio de la voluntad general es la soberanía que corresponde a la autoridad en representación de sus electores. A través de los actos de soberanía se determinan los derechos y deberes de las personas, creándose así un ente de poder superior al conjun

(22) Ibid., pág. 37.

(23) Ibid., pág. 38.

to de poderes de las personas que se desliga de ellas para actuar sobre ellas. Dice R. Derathé: "A través del pacto social la soberanía cambia de titular y pasa de manos del pueblo a las del príncipe que se convierte en soberano legítimo del Estado. La alienación de la soberanía por el pueblo constituye la base del sistema. Tampoco hay que extrañarse de que los legisladores se vean obligados a probar que tal alienación es legítima". (24).

A pesar de la legitimidad a la que alude Derathé, el poder del soberano es un poder delegado que no tiene de por sí la postes tad de soberanía sino que la recibe de sus representados.

Rousseau atribuye a la soberanía tres características fundamentales, dice de ella que es: inalienable, indivisible e indestrug tible.

Dice Rousseau "...que no siendo la soberanía mas que el ejerc cicio de la voluntad general, jamás puede enajenarse, y que el soberano que no es más que un ser colectivo, no puede ser representad o más que por sí mismo; el poder puede muy bien transmitirse pero no la voluntad... Por la misma razón que la soberanía es inalienable, es indivisible. Porque la voluntad es general o no lo es: es la del cuerpo del pueblo o solamente de una parte. En el primer ca so, esta voluntad declarada es un acto de soberanía y hace ley; en el segundo no es más que una voluntad particular... Pero cuando el mundo social comienza a relajarse y el Estado a debilitarse, cuan-

(24) "J.J.Rousseau et la Science Plitique de son Temps". ed. citada. pág. 370.

do los intereses particulares comienzan a dejarse sentir y las pequeñas sociedades a influir sobre la grande, el interés común se altera y encuentra oponentes, la unanimidad no reina ya en los votos, la voluntad general no es ya la voluntad de todos, se alzan contradicciones... ¿se sigue de ahí que la voluntad general este aniquilada o corrompida?. No, esta es siempre constante, inalterable y - pura; pero está subordinada a otras que prevalecen sobre ella...". (25).

Los actos de soberanía en el contractualismo roussoniano son inequívocos y rectos, tendentes siempre a la utilidad pública e infalibles en casos de moral y de justicia, pero ello no quiere decir, que las deliberaciones del pueblo, previas a la formación de la voluntad general tengan la misma rectitud.

Parece que Rousseau concibe a la soberanía exenta de límites intrínsecos aún cuando admite que el poder soberano no puede rebasar los límites de los convenios generales. Dice Rousseau "...el poder soberano, por absoluto que sea, por sagrado, por inviolable, no pasa ni puede pasar los límites de las convenciones generales..." (26).

La fuerza del soberano está en las leyes que emite, cuyo contenido responde en definitiva a un acto creativo de la voluntad general; es pues esta voluntad la que no puede contradecir el soberano.

(25) "Del Contrato Social" J.J.Rousseau. ed. citada. págs. 32,33, 106, 107.

(26) Ibid., pág. 39.

no en ningún caso. Las condiciones de la sociedad civil vienen determinadas por las leyes, ante quien han de someterse incluso sus propios autores.

Cuando Rousseau define la soberanía le atribuye (en el marco de la voluntad general) un poder absoluto. Dice Rousseau: "...el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y es este mismo poder el que dirigido por la voluntad general, lleva como he dicho el nombre de soberanía". (27)

Subyace en esta definición la idea de obligatoriedad ante ese poder supremo, cuya desobediencia o incumplimiento ocasionan la intervención de la coacción a través de la fuerza, y en último caso la sanción. Sin embargo. Rousseau trata de atemperar esta profunda exigencia de obediencia a través del fin al que ha de dirigirse la actuación del soberano (el bien general y el interés colectivo), y afirmando que en todo caso, la mera libertad, la libertad civil es siempre preferible a la libertad del estado de naturaleza .

La prueba de la vigencia de la teoría roussoniana del Pacto Social a lo largo del tiempo es fácilmente constatable y para ello solo hace falta observar cuales son las conexiones a como aparece recogida, en todo o en parte, en teorías y autores contemporáneos.

Creo que podría decirse que la teoría del Pacto Social tiene conexión con la teoría liberal del consentimiento que justifica a

(27) Ibid., pág. 36.

su través la legitimación de los regimenes políticos (28); y con - la situación que Rawls plantea en su hipotetica situación original, cuando los integrantes de esta situación tratan de decidir determiⁿados principios que incorporados a las instituciones sociales, les obligaran. Tienen también influencia sobre la teoría utilitarista clásica, que afecta al proceso de decisión del observador imparcial y a la fusión de todos los deseos en uno solo.

También la tendría con las tesis mantenidas por Moore relati^vas a la carencia de cientificidad de los juicios morales, tesis - rechazadas por los teóricos del emotivismo ético al mantener que - cuando las personas han de decidir acerca de la conveniencia o no del Pacto Social, existen unas circunstancias determinadas que les producirán los datos necesarios para tomar la decisión. Una parte fundamental en la decisión la ocuparán los juicios morales, las va^loraciones intrínsecas de las personas que tienen que decidir (29).

Respecto a la teoría liberal del consentimiento a la que me refería anteriormente, mantiene que los regimenes politicos estarán legitimados a través de su creación por la voluntad de las personas

(28) Ver en este sentido las obras "Locke, Rousseau and the Idea of Consent". J.Steinberg. ed. ya citada; "Consentimiento libertad y obligación política". J.P.Flamenata. Fondo de Cultura Económica. Mejico. 1970. ed. original "Consent Freedom and Political Obligation" Oxford University Press. Oxford. 1938. La traducción castellana es de R.Reyes Mazzoni; Problems of Political Philosophy" D.D.Raphael Mac.Millan Press. Londres 1979; "The Problem of Political Obligation: a critical Analysis of Liberal Theory". C.Pateman. Witey and Sons. New York 1979.

(29) Este tema está ampliamente desarrollado en el capítulo dedicado al intuicionismo. Ver respecto al tema "Argumentos de Moore contra ciertas formas de naturalismo ético". C.L.Stevenson en "Teorías sobre la Etica". P.Foot. Fondo de Cultura Economía - Mejico 1974. Trad. de Manuel Arbolí. Ed. Original "Theories of Ethics". P.Foot. Oxford University Press. Oxford. 1967.

expresada en sus votos. Este consentimiento provoca la aparición - de una obligación moral intimamente conectada con la obligación - legal o mas ampliamente con la obligación política. Del mismo modo en la teoría del Pacto Social, cuando las personas acuerdan salir del estado de naturaleza y formar la sociedad civil, apelan al consentimiento general. Es la voluntad de salir del estado de naturaleza y de consentir en integrarse en esa sociedad civil que mas tarde absorberá el consentimiento de sus ciudadanos para dar paso al gobierno de la voluntad general.

Hay que decir, que la idea de consentimiento implica dos cosas: implica el consentimiento como acto externo verificado a través del voto, y en segundo lugar el consentimiento como acto interno de aprobación o aceptación individual de lo que se ha votado.

En el primer momento en la teoría del Pacto Social, es decir cuando las personas acuerdan salir del estado de naturaleza, cabrían los dos tipos de consentimiento, como acto externo, abandonando el estado de naturaleza y accediendo efectivamente a la nueva sociedad, y como acto interno de aprobación o de aceptación de aquello que - en el futuro devengará una obligación por nuestra parte.

En el segundo momento, el de acceso a la sociedad civil, hay un consentimiento externo reflejado en actos externos como el voto cumplimiento de las leyes etc., pero ante la infalibilidad roussoniana de la voluntad general, ocupada en perseguir el interés común, puede que no exista aceptación por parte del ciudadano por - considerarla ajena a sus intereses individuales.

Creo que en resumen se puede decir, que Rousseau considera - que la creación del Estado es una creación artificial de los hombres para salir del estado de naturaleza. Es una situación, la de la sociedad civil, en la que las personas ceden su libertad natural a - cambio de una situación de igualdad en la que se persigue el bienestar colectivo y el interés general.

Sin embargo, a través de la historia, el camino de la sociedad civil se ha tergiversado. Es una sociedad que no ratifica en - absoluto el pacto social llevado a cabo. Ante ello es válido que - nos preguntemos ¿hasta que punto es válido para unas generaciones la sociedad o las instituciones resultantes de mi pacto social lle vado a cabo por las generaciones precedentes?.

El desvirtuamiento de la doctrina del pacto social es corre- gido en parte por la tesis de Rawls, como veremos mas adelante. Sus principios de la justicia aplicados a las instituciones sociales, corrigen en partes las desviaciones que parten del contractualismo. El objetivo para Rawls está en conseguir una sociedad mas justa, - pero este tema lo dejaré para mas adelante.

C) EL CONTRACTUALISMO KANTIANO

1) El Contrato Social en Kant.

Cuando Kant considera el proceso de nacimiento del Estado y el proceso de constitución de una sociedad civil devengada del es- tado de naturaleza a través de un contrato, lo hace recogiendo parte de las fundamentaciones de la doctrina contractualista preceden

te (Rousseau, Hobbes, Locke), para dar paso a un nuevo enfoque del problema (1).

Es indudable que todo el planteamiento kantiano referido al contrato como recurso de legitimador del Estado, está orientado hacia la explicación de la necesidad racional del Derecho, como orden jurídico, que padece toda sociedad. La vocación al Derecho se remonta ya al estado de naturaleza, cuyas contradicciones supera, y se halla implícita en la mas íntima voluntad del individuo cuya ten-

-
- (1) Ver de Kant: "Crítica del Juicio". M. Kant. Traducción a cargo de José Rovira Armengol. Ed. de Angsar Klein. 2ª ed. Losada. - Buenos Aires 1968; "Crítica de la Razón Pura" M. Kant, trad. - de José del Perojo y José Rovira Armengol. Revisada por Angsar Klein. Nota preliminar de Francisco Romero. 3ª ed. Losada Buenos Aires, 1967/70; "Critique de la raison pratique: precedes des fondements de la Metaphysique des moeurs". M. Kant. Trad. - de alemán por J. Marni. Lagrange Paris 1848; "Fundamentación de la metafísica de las costumbres" M. Kant. Espasa Calpe. Madrid 1967; "Premiers principes Metaphysiques de la science de la Nature". M. Kant. trad. del alemán por J. Gibelmi, ed. J. - Vrin. Paris 1971; "Principes Metaphysiques de la morale". M. - Kant. Troisième ed. en français. con una introducción de J. Tissot. Lagrange. Paris 1854. "Introducción a la Teoría del Derecho". M. Kant. Trad. e introducción de Felipe Gonzalez Vicen. - Centro de Estudios Constitucionales. Madrid 1978; "La Paz Perpetua" M. Kant. trad. del alemán por Francisco Rivera Pastor. - Espasa Calpe. Madrid. 1933. "Principios Metafísicos del Derecho". M. Kant. trad. a cargo de la editorial. Introdución de - José Luis Izquierdo Hernandez. ed. Americana. Buenos Aires. - 1974. "Kant's Political Writings" edición introducción y notas a cargo de Hans Reiss. Cambridge University Press. Cambridge. 1970;
- Ver sobre Kant: "Kant vida y doctrina". E. Cassiver. Trad. de - Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México 1978; "La Filosofía del Estado en Kant". Felipe Gonzalez Vicen. Secretario de publicaciones de la Universidad de la Laguna. 1952; - "La ética precritica de Kant". P. Schilpp. prefacio de H.J. Paton. Trad. de Jeronimo Muñoz y E. Cecilia Frost. Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Nacional Autónoma de México. - México 1965; "Metafísica e Critica in Kant" G. Santinello. Patron. Bolonia 1965; "La doctrine Kantienne de l'objectivité" B. Rousset. ed. J. Vrin. Paris 1967; "Kant's Moral Philosophy" V. Rossvaer. Universitets forlaget. Oslo. 1979; "El formalismo ético de Kant y el positivismo jurídico" J.M. Rodriguez Panigagua. Inst. Nacional de Estudios Jurídicos. Madrid 1962; "Conoscenza e moralità in Kant" A. Renda. Palumbo editore. Palermo 1944 "Riflessioni su Filosofia e Cultura". M.A. Raschini. Marzorati Editore. Milano 1968; "Kant: problemas gnoseológicos de la crítica de la razón pura". S. Rabade. Gredos. Madrid 1969.

dencia es la conducta ética. Esta "extracción" del concepto del Derecho se entremezcla constantemente en Kant con la idea de propiedad entendida como posesión racional y legítima, susceptible de ser defendida frente a otros, y no como una posesión producto de la usurpación (2).

Dice Gonzalez Vicens respecto a la deducción Kantiana del concepto de Estado "Kant deduce el concepto de Estado desde el Derecho concibiéndolo como aquella condición formal, por la que el orden jurídico se hace posible, como orden objetivo de la convivencia". (3).

Podría decirse, de un modo general y a priori, que las características principales del proceso kantiano de fundamentación del Estado son las siguientes:

- Existe en primer lugar un estado de naturaleza, susceptible de ser calificado no como un hecho histórico, sino como una idea de la razón como una categoría destinada a hacer comprensible un proceso abstracto. En este estado de naturaleza, si existe el Derecho para Kant, pero es un derecho provisorio, carente de toda seguridad. Dice Kant "...antes de la constitución civil debe mirarse como posible un Mio y Tu yó exterior, como también el derecho de obligar a todos a-

(2) Ver en este sentido la parte de la Metafísica de las Costumbres "Principios Metafísicos del Derecho", ed. citada en nota 1. pág. 70.

(3) "La Filosofía del Estado en Kant" F. Gonzalez Vicens. ed. citada. pág. 55.

que ellos, con quienes podemos tener cuestión de cualquier -
manera que sea, a formar con nosotros una constitución que
pueda asegurar lo Mío y lo Tuyo" (4).

- En segundo lugar, el paso del estado de naturaleza al esta-
do civil tiene lugar a través del contrato social. Kant -
concibe el contrato social como una coalición de todas las
voluntades particulares en una voluntad pública y general.
Dice Kant "La única voluntad capaz de obligar a todos es ,
pues la que puede dar garantías a todos, la voluntad colec-
tiva general (común), la voluntad omnipotente de todos" (5).

- En tercer lugar, Kant concibe el estado civil, como un es-
tado en el que tiene realidad el Derecho como orden de la
vida colectiva. Kant concibe así la ley Universal del Dere-
cho" Obra exteriormente de modo que el libre uso de tu ar-
bitrio pueda conciliarse con la libertad de todos, según -
una ley universal; es en verdad una ley que me impone una
obligación, pero que no exige de mí el que a causa de esta
obligación debo yo sujetar mi libertad a estas condicio-
nes mismas" (6).

- En cuarto lugar, según Kant, el Estado nace para la protec-
ción de la propiedad, que se considera como un derecho in-

(4) "Principios Metafísicos del Derecho" M. Kant. ed. citada. pág.
67.

(5) Ibid., pág. 66.

(6) Ibid., pág. 40.

herente al hombre, que existe ya en el estado de naturaleza.

El problema que Kant plantea, no es el Estado como debiera ser, sino la deducción trascendente del concepto de Estado.

La elaboración del concepto de estado Kantiano pasa por tres momentos: un estado de naturaleza, el contrato o requisito formal que incorpora el consentimiento de las personas que se encuentran en el estado de naturaleza, y por último, la sociedad civil fundamentada y protegida por el Derecho.

Respecto a la primera fase, a la idea de estado de naturaleza, Kant lo concibe como un estado social, un estado en el que existen la familia, los clanes y otros grupos sociales, "...no es un estado ajurídico, sino que en él tiene validez el derecho privado, aquel conjunto de proposiciones jurídicas cognoscibles por la razón, cuyas últimas raíces se hallan en el hecho mismo de la convivencia, y en las relaciones del hombre con el mundo exterior" (7).

Para Kant, este estado de naturaleza no es un hecho histórico, sino una abstracción lógica del estado de sociedad alcanzado al imaginar al hombre, independientemente de todo lo que debe a la sociedad, es un estado en el que "nadie podría estar a salvo de la violencia ya que todos actúan a su voluntad, según lo que a su parecer es bueno" (8).

(7) "La Filosofía del Estado en Kant" F. Gonzalez Vicens. ed. citada pág.57.

(8) "The Social Contract" J.B. Gough. ed. citada. pág. 182.

Kant superará las dos corrientes de la filosofía moderna, iusnaturalismo y empirismo opuestas entre sí con un único punto de coincidencia, la formulación de un esquema intemporal del Estado. El método kantiano no está referido a la búsqueda de un Estado ideal, sino a la deducción racional de un concepto puro de Estado, desprendido de todo viso de realidad histórica.

El iusnaturalismo centra el problema en la fundamentación y en la validez del poder político, es decir, en cuál es el fundamento que transforma la obediencia en deber.

El empirismo "trata al poner al descubierto las raíces tácticas de la existencia de los Estados, retrocediendo desde el hecho de la convivencia, tal como se ofrece a nuestros ojos, a las causas últimas, afectos, necesidades y circunstancias que han conducido a ella. El paso siguiente es convertir la satisfacción de tales afectos y necesidades en el cometido natural del Estado" (9).

Ambas corrientes, empirismo y iusnaturalismo, se orientan a la búsqueda de una fundamentación para la legitimidad del poder en un caso (en el empirismo) a través de la deducción de la necesidad de la creación del Estado, y en el otro (en el iusnaturalismo) a través de la búsqueda de una obligación que convierta la obediencia en deber.

Por el contrario "frente al hecho constatable de grupos humanos unidos por una voluntad heterónoma, Kant se plantea el problema de

(9) "La Filosofía del Estado en Kant", F. González Vicen. ed. citada pág. 9.

sus condiciones de validez a priori, de las determinaciones abstractas que hacen de él un postulado absoluto de la razón" (10).

Se trata en todo caso, de saber que valor tiene o hasta donde puede llegar la voluntad humana como proceso creativo y legitimador, y el vehículo de expresión de dicha voluntad es la facultad de sufragio. Dice Kant "La sola facultad del sufragio constituye - al ciudadano. Esta facultad supone en el pueblo la independencia - de aquel que quiere no solamente hacer parte de la república, sino también ser miembro activo, es decir, tomar parte en la comunidad, no dependiendo más que de su propia voluntad" (11).

Todo el planteamiento Kantiano trata de fundamentar la racionalidad de un hecho abstracto, de una idea, la existencia del estado de naturaleza como paso previo para la creación del Estado. Mientras que en los autores contractualistas precedentes el estado de naturaleza era como una hipótesis de un hecho, en Kant, no es sino una categoría destinada a hacer comprensible un proceso abstracto, es una deducción lógica de un proceso racional.

Para Kant el carácter esencial del estado de naturaleza es - la inseguridad, pero no por ello es un estado no social o ajurídico, sino que en él están vigentes las sociedades particulares y lo que Kant denomina "Derecho privado", es decir aquel conjunto de proposiciones jurídicas "cognoscibles por la razón" cuyas raíces se hallan en el hecho de la convivencia. Dice Kant al respecto: "Pero

(10) Ibid. pág.7.

(11) "Principios Metafísicos del Derecho" M.Kant. ed. citada, pág. 128.

por buenos y amantes del derecho que se suponga a los hombres, sin embargo, la idea racional a priori de semejante estado (no jurídico) implica la de la falta de seguridad contra la violencia, antes de haberse reunido en pueblos, los pueblos en Estado y los Estados en una gran Nación es decir, antes de haberse constituido en un estado puramente jurídico". (12)

El estado de naturaleza Kantiano, aunque social y jurídico, es un estado en el que cuando el Derecho es controvertido, no hay juez que lo defina autoritariamente, y en el cual nadie está seguro de lo suyo frente a la violencia. Por tanto, lo que ocasiona la inseguridad, no es la ausencia de Derecho sino la carencia de una ordenación coactiva, de una autoridad pública y revestida de poder, que en todo caso concreto, determine según leyes, lo que es la obligación de cada uno, prestando así a las leyes vigencia general. Dice Kant "Es menester salir del estado natural, en el que cada cual obra a su antojo y convenir con todos los demás (cuyo comercio es inevitable) en someterse a una limitación exterior, públicamente acordada, y por consiguiente entrar en un estado en que todo lo que debe reconocerse como lo Suyo de cada cual, es determinado por la ley y atribuido a cada uno por un poder suficiente, que no es el del individuo, sino un poder exterior". (13).

De las palabras de Kant se desprende, que el estado de naturaleza no es un estado de guerra general, pero si un estado en el

(12) "Principios Metafísicos del Derecho" M.Kant. ed. citada. pág. 126.

(13) "Principios Metafísicos del Derecho" M.Kant. ed. citada. pág. 126.

que cada uno se da a si mismo la ley, un estado "en el que el Derecho es solo exigencia abstracta y no realidad positiva". (14).

El sentido polémico de la idea de estado de naturaleza lo expresa Kant a través de la institución de la propiedad, cuando la considera como un derecho inherente al hombre, derecho que existe ya en el estado de naturaleza, para cuya protección se constituye el Estado. Dice Kant "Esta prerrogativa del derecho que resulta del hecho de la posesión física, según la fórmula: mas vale poseer, no consiste en que esta posesión, por tener a su favor la persuasión de un hombre de ley, este dispensada de establecer su caracter jurídico; sino que consiste en que, según el postulado de la razón práctica, cualquiera tiene la facultad de tener como suyo un objeto exterior de su arbitrio. Toda ocupación, es pues un estado, cuya legitimidad se funda en este postulado por un acto de una voluntad antecedente" (15).

Para Kant, la fundamentación absoluta del derecho de propiedad es de caracter lógico formal, es decir, en el estado de naturaleza puedo tener como mio, cualquier objeto externo sometido a mi voluntad, y por tanto la posesión tiene realidad como posesión física, sólo como un hecho. Dice Kant: "Una posesión futura y la preparación de semejante estado, que no puede fundarse mas que en una ley de la voluntad general, y que por consiguiente, este conforme con la posibilidad de esta voluntad, es una posesión provisional-

(14) "La Filosofía del Estado en Kant" F. Gonzalez Vicen. ed. citada pág. 57.

(15) "Principios Metafísicos del Derecho" M. Kant. ed. citada. pág. 67.

mente jurídica. Por el contrario, la que tiene lugar bajo una constitución real, es una posesión perentoria. Antes de entrar en este estado, un individuo que se encuentra dispuesto a el, se opone con derecho a los que no quieren asociarse a el, y tratan de interrumpirle en su posesión provisional: la voluntad de todos menos la suya, tratando de imponerle la obligación de desistir de una posesión, no es nunca más que la voluntad de una sola parte y no tiene por - consiguiente mas fuerza legal, para resistirla a entrar en sociedad, civil, que la suya individual para hacerlos entrar. En una palabra, la manera de tener como Suya una cosa exterior en el estado de naturaleza, es una posesión física que tiene a su favor, la presunción jurídica de poder llegar a ser legal por la conformidad de la voluntad del poseedor con la de los demás, en una legislación pública y vale provisionalmente como una posesión jurídica". (16).

Así pues, a causa precisamente de la carencia de normas jurídicas la posesión en el estado de naturaleza es únicamente provisional, y solo se convertirá en lo que Kant denomina "adquisición perentoria", en el estado social. Si en el estado de naturaleza, existiese Derecho, tendría que existir "no sólo la posesión física o - empírica, sino la posesión inteligible o no empírica, la cual está constituida por un vínculo puramente jurídico, entre la voluntad - del sujeto y el objeto, posesión con independencia de toda posible relación entre ambos, en el tiempo o en el espacio" (17).

(16) "Principios Metafísicos del Derecho" M.Kant. ed. citada pág. 67.

(17) "La Filosofía del Estado en Kant". F. Gonzalez Vicen. ed. citada. pág. 60.

El Derecho que existe en el estado de naturaleza es un Derecho provisional. Derecho privado, en contraposición al Derecho público que emana del Estado. Un Derecho cuya intencionalidad, cuyo fin último, se dirige hacia la creación de unas normas de conducta, emanadas del Estado, de cumplimiento obligatorio. Ante el Derecho privado no existe autoridad alguna que nos obligue a cumplirlo, mientras que existe el deber de obediencia al Derecho público emanado del Estado. Se trata de superar la parcialidad de las voluntades particulares, revestidas de la misma autoridad, a través de una voluntad legisladora con fuerza coactiva.

En el estado de naturaleza no existe ningún tipo de garantía legal, y tanto la posesión como el Derecho que allí existen son provisionales. "El paso del estado de naturaleza al estado civil, supone para Kant la conversión del derecho privado en derecho público. El derecho que existe previamente a la sociedad civil es un derecho provisional, porque carece de la garantía que solo la autoridad y la fuerza del Estado puede darle" (18).

Dice Kant en este sentido "El estado social, aunque subjetivamente contingente en realidad, es sin embargo objetivamente necesario en si, es decir, como deber.... porque una voluntad individual nos puede imponer a los demás una obligación que sin ella no tendrían. Ahora bien, el estado de voluntad universal, realmente armoniza o conjunta en sus elementos para legislar, es el estado social" (19).

(18) "La Dottrina Kantiana del Diritto e dello Stato". Milano, Giuffrè. 1960. pág. 86

(19) "Principios Metafísicos del Derecho". M.Kant. ed. citada pág. 75.

Es por tanto la precariedad del Derecho en el estado de naturaleza, lo que hace necesaria la salida de tal estado y el paso al estado civil.

Para Kant es una exigencia ética la que obliga a los hombres a renunciar a su libertad sin ley, para entrar en una sociedad jurídica. También para Norberto Bobbio este deber de entrar en una sociedad civil es un deber moral, la adecuación del hombre a un ideal de conducta ética (20).

En cuanto al mecanismo formal a través del cual los integrantes del estado de naturaleza acceden al estado civil, toma la forma de un contrato, el contrato social, una unión de voluntades individuales que, una vez conjuntadas, supera a todas y da paso a la sociedad civil.

Para Kant, el contrato es la coalición de todas las voluntades particulares y privadas en una voluntad pública general. Kant mantiene que este contrato no ha existido, sino que es una idea de la razón. Es un principio según el cual los legisladores solo promulgarán aquellas leyes nacidas de la voluntad general, así, el ciudadano contemplará la ley como un producto de su propia voluntad.

Dice Kant respecto al contrato: "El acto por el cual el pueblo se constituye en una unidad, y propiamente la siempre idea de este acto, según la cual únicamente se puede concebir la legitimidad del acto mismo, es el contrato primitivo, según el cual todos

(20) Ver sobre la afirmación de Bobbio "De Hobbes a Marx". N. Bobbio Morano. Nápoles 1974, pág. 154.

se desprenden de su libertad exterior ante el pueblo, para volverla a recobrar al instante de nuevo como miembros de una república, es decir, en cualidad de miembros de una comunidad o del pueblo como ciudad...", y dice en otra parte "...este estado de relación mutua de los particulares reunidos en un pueblo, se llama estado civil" (21).

El contrato social por tanto, a través del cual los hombres pasan a obedecer las leyes públicas, es el medio mas adecuado de representar la idea, a través de la cual es concebible un proceso constitucional justo.

Al contrario que la teoría contractualista de los derechos naturales, que mantiene que la persona que pasa a formar parte del Estado, ha de sacrificar su anterior libertad, en favor de algo que solo la sociedad civil le proporciona (seguridad), Kant mantiene: - que el hombre abandona la libertad exenta de leyes, para encontrarla de nuevo en forma de una relación de dependencia, es decir, de un estado civil regulado por el derecho. A través del contrato todos renuncian a su libertad externa, para recibirla de nuevo como miembros de una comunidad organizada que es el Estado.

Dice Kant en este sentido: "Y no puede decirse que la ciudad, que el hombre en sociedad haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior natural, sino que ha dejado enteramente su libertad salvaje y sin freno, para encontrar toda su libertad en la

(21) "Principios Metafísicos del Derecho" M.Kant. ed. citada. págs. 130 y 125.

dependencia legal, es decir, en el estado jurídico; porque esta dependencia es el hecho de su voluntad legislativa propia" (22).

Así pues, los hombres se vinculan a la sociedad en virtud de un contrato, que tiene por objeto la creación de una constitución civil y el hecho de que el contrato sea una suposición (una idea de la razón) que trata de fundamentar las obligaciones de los ciudadanos y de sus gobernantes, es algo que carece de importancia, ya que para Kant la obligación política puede fundamentarse directamente, sin necesidad de mediación de contrato alguno, en las obligaciones morales, universalmente obligatorias. Pero a pesar de que este contrato originario es una idea de la razón, es real en la práctica - en cuanto que obliga a cada legislador, para que de sus leyes, como si estas hubiesen nacido de la voluntad reunida de todo mi pueblo, y a que considere a cada súbdito como si estuviese de acuerdo con tal voluntad.

Dice Gonzalez Vicens: "El contrato social no representa la - constitución de una nueva entidad o de un nuevo cuerpo social, no es tampoco un acuerdo multilateral para la consecución de un fin, sino que simboliza tan sólo el proceso abstracto por el que se instituyen las condiciones de la realidad del Derecho: la noción de - todas las voluntades singulares y particulares de un pueblo, en una voluntad común y pública, para el establecimiento de una legisla- ción puramente jurídica" (23).

(22) Ibid., pág. 130.

(23) "La Filosofía del Estado en Kant" F. Gonzalez Vicens. ed. cita da. pág. 167.

El contrato Kantiano da lugar a una instancia superior vinculatoria, un poder capaz de delimitar eficazmente y de modo cierto las esferas del obrar en las relaciones interindividuales. Esta instancia superior vinculatoria tiene su origen en la voluntad de los ciudadanos expresada a través del consentimiento en el contrato. Por tanto, existe también en Kant un segundo contrato (de sumisión) en el que el pueblo soberano traslada el poder y la autoridad a un individuo o asamblea.

Dice Kant: "Por consiguiente, la voluntad concordante y conjunta de todos en cuanto cada uno decide para todos y todos para cada uno, esto es, la voluntad colectiva del pueblo, puede únicamente ser legisladora", y dice más adelante refiriéndose a la división de poderes: "Estos tres poderes en la ciudad son dignidades y como derivan necesariamente de la idea de una unidad en general, - como esenciales a su establecimiento, son dignidades políticas. Comprenden la relación de un superior universal, con elementos de la multitud de ese mismo pueblo como sujeto, es decir, la relación - del jefe al subordinado" (24).

Esta voluntad colectiva es lo que Kant denomina "voluntad unida", diferente de la voluntad general roussoniana, dado que la primera no se refiere al criterio o a la decisión de todos los ciudadanos sobre un caso concreto, sino al hecho mismo de la permanencia en la cohesión, de la permanencia en el Estado. La "voluntad unida"

(24) "Principios metafísicos del Derecho". M. Kant. ed. citada. pág. 128/130.

alude a la posibilidad de una vinculación jurídica en libertad, a la expresión de la idea de las voluntades individuales, determinadas racionalmente por el Derecho.

Dice Gonzalez Vicens: "...la voluntad unida es a priori derivada de la razón, y para su constitución no es preciso ningún acto jurídico. La voluntad unida, es una pauta prescrita por la razón, la cual no quiere saber como el pueblo decide, sino como debe decidir en absoluto" (25).

A través del contrato por tanto, se accede a la sociedad civil regulada por el Derecho; una vez en ella, el ciudadano del estado civil, incorpora una serie de atributos derivados de su status: la libertad, la igualdad y la independencia civil. Dice Kant al respecto: "Los miembros reunidos de tal sociedad, es decir, de una ciudad para la legislación, se llaman ciudadanos y sus atributos jurídicos inseparables de su naturaleza de ciudadano son: primero la libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que - aquellas a que hayan dado su sufragio, segunda, la igualdad civil, que tiene por objeto no reconocer entre el pueblo, ningún superior mas que aquel que tiene la facultad moral de obligar jurídicamente, de la misma manera que a su vez puede ser obligado; tercero, el atributo de la independencia civil, que consiste en ser deudos de su - existencia y de su conservación, como miembro de la república no al arbitrio de otro en el pueblo sino a sus propios derechos y facultades" (26).

(25) "La Filosofía del Estado en Kant" F.Gonzalez Vicens. ed. citada. pág.69

(26) "Principios Metafísicos del Derecho" M.Kant. edición citada. pág. 128.

El derecho a la libertad lo tienen las personas en tanto que súbditos y miembros de la sociedad. Dado que el hombre es un ser - capaz de Derecho en general, se supone que cada uno es capaz de - buscar su propia felicidad, sin que esto haya de ser impuesto por el gobernante.

El derecho a la igualdad, supone que todos en cuanto súbditos, gozan del mismo derecho a valerse de las normas jurídicas. Todos - están sometidos a las leyes, los ciudadanos y el gobernante pero - solo los primeros están sujetos a la coacción. Esta igualdad jurídica es compatible con la máxima desigualdad en la cantidad y grado de posesión (27).

La independencia o autonomía del ciudadano supone el derecho de no obedecer sino aquellas leyes que ha consentido, es decir el , derecho a participar en el poder legislativo. Dice Kant: "El poder legislativo no puede pertenecer más que a la voluntad colectiva - del pueblo. Y puesto que de él debe proceder todo derecho no debe absolutamente poder hacer injusticia a nadie por sus leyes".(28).

El estado civil Kantiano tiene como características esenciales la existencia del Derecho como regulador de la vida social y la división de poderes (legislativo, ejecutivo y judicial) complementa-

(27) Esto es algo que precisamente tratará de superar Rawls al defender la existencia de la igualdad jurídica compatible con la máxima igualdad posible respecto a la propiedad. Ver en este sentido. Sus principios ya citados.

(28) "Principios Metafísicos del Derecho". M.Kant. ed. citada. pág. 123.

rios y subordinados entre si para la perfecta organización de la -
constitución del Estado.

Dice Gonzalez Vicen respecto al estado civil Kantiano: "...el estado civil es el estado jurídico de los individuos en relación - con cada uno de ellos. La característica del estado civil es la de ser un estado en el que tiene realidad el Derecho como orden de la vida colectiva. El estado civil es aquella relación de los hombres entre si, que contiene las condiciones en virtud de las cuales cada uno puede tener la seguridad de su Derecho" (29).

De estas palabras se deduce que las relaciones interindividuales en la sociedad civil, ya no son relaciones de fuerza, sino relaciones jurídicas, relaciones que solo son posibles dentro del Estado, concepto que supera el utilitarismo de Locke, cuando sostiene que el Estado se constituye por la conveniencia de salir conjuntamente del estado de naturaleza, a causa de su inseguridad, y el - eticismo de Rousseau, cuando supone que solo en la sociedad civil - racionalmente organizada puede darse la vida ética en toda su plenitud.

En definitiva, el Estado kantiano, es la agrupación de las - personas integrantes de la sociedad civil, bajo el poder, asumiendo a la vez unas normas de conducta obligatorias y establecidas por el Derecho que posibilitaran la máxima libertad y seguridad en la convivencia.

(29) "La Filosofía del Estado en Kant". F.Gonzalez Vicen. ed. citada. pág.72.

Lo que a este contenido normativo le falta para ser orden real de la coexistencia, es su individualización y su aseguramiento es decir, su verificación por un poder que declare que es Derecho, cuando este es controvertido, y que asegure el cumplimiento del Derecho así concretado. Es un poder cuyo acatamiento no contradice la autonomía individual, ya que en el no se contiene mas que el sometimiento de cada uno a su propia voluntad, objetivada en una unidad de decisión permanente; es no querer conjunto (voluntad unida), cuya constitución se expresa idealmente en la noción del contrato social.

Dice Gonzalez Vicens: "Este poder es el que se constituye como Estado en el contrato social, un poder que representa en último término, esa igualdad de decisión suprema, sin la cual no es pensable ningún orden" (30).

Kant se manifiesta en contra del poder absoluto entendido en el sentido, no de gobierno tiránico o gestión errónea del ejecutivo sino de concentración de poderes.

Dice Kant "Un gobierno que fuese al mismo tiempo legislador sería llamado despótico por oposición al gobierno patriótico, por el cual es necesario entender no un gobierno paternal, el mas despótico de todos, sino un gobierno donde la unidad misma, trate a sus individuos, como miembros de una familia sin duda, pero al mis

(30) "La Filosofía del Estado en Kant". F. Gonzalez Vicens. ed. citada. pág. 70.

mo tiempo como ciudadanos, es decir, según las leyes de su propia independencia "...el preceptor del pueblo, no puede pues ser al mismo tiempo su gobernador, porque este está sometido a la ley, es obligado por ella, por consiguiente o virtud de otro, del Soberano".(31).

Respecto al deber de obediencia Kant argumenta exhaustivamente a favor de la inviolabilidad del poder constituido y niega al pueblo el derecho de resistencia al Soberano. La obediencia a las leyes se sitúa entre el límite de la coacción y el espíritu de libertad que supone que el hombre, a través de la razón, consiente y acepta esa coacción que supone conforme a Derecho.

Dice Kant en relación con el deber de obediencia: "El origen del poder supremo es inescrutable, bajo el punto de vista práctico, para el pueblo que está sometido a él; es decir, que el súbdito no debe razonar prácticamente sobre este origen, como sobre un derecho controvertido con respecto a la obediencia que le debe..." y dice más adelante: Que haya tenido lugar un verdadero contrato primitivo de sumisión civil a este poder, o que el poder haya precedido y que la ley no haya reunido sino más tarde, o que haya debido suceder así; todo esto para el pueblo, que ya está sometido a la ley civil, son disputas vanas y sin embargo peligrosas para el Estado. Porque si el súbdito que investiga hoy este último origen, quisiese resistir a la autoridad existente, debería ser castigado con toda razón, ex

(31) "Principios Metafísicos del Derecho" M.Kant. edición citada - pág. 131.

pulsado o desterrado en nombre de las leyes de esta autoridad".(32)

Tampoco pueda invocar el súbdito el derecho de resistencia - cuando se ha dañado por alguna conducta injusta por parte de la autoridad. Dice Kant: "...es menester obedecer al poder legislativo actual sea cualquiera su origen. De aquí el principio: el soberano en la ciudad no tiene hacia el súbdito mas que derechos, no deberes. ... el súbdito podría interponer quejas a esta injusticia pero jamás ninguna resistencia.... no puede haber ningún artículo en la Constitución que conceda a un poder en el Estado el derecho de oponerse al soberano en caso de que este violase la Constitución, por consiguiente el derecho de reprimir... no hay pues contra el poder legislativo, soberano de la unidad, ninguna resistencia legítima por parte del pueblo.... ningún derecho de sedición, menos todavía de rebelión pertenece a todos contra él como persona singular o individual, bajo pretexto de que abusa de su poder..." (33).

Así pues, el súbdito carece de todo derecho ante ese nuevo poder que ha nacido de su consentimiento y que le obligará de ahí en adelante, lo mismo que a las generaciones posteriores, de un modo irreversible. Esta justificación del deber de obediencia a través de consentimiento, será la postura que mantendrá mas adelante todo el movimiento liberal.

La obligatoriedad en el tiempo de este consentimiento prestado en una situación puramente hipotética, desde el punto de vista

(32) "Principios Metafísicos del Derecho" M.Kant. ed. citada. pág. 133.

(33) Ibid., págs. 134/35.

histórico, lo analizaremos desde los planteamientos de Rawls cuando se pregunta si este consentimiento produce o no un deber de obediencia para las generaciones posteriores, y cuando analiza si este deber de obediencia tiene realmente base moral. Pero esto lo dejare para más adelante.

2) El progreso de la sociedad desde el punto de vista de Kant.

El problema que Kant trata de explicar es el de las causas y el sentido del progreso de la sociedad (dinamismo, según Kant), considerado desde tres aspectos: desde el aspecto científico-técnico, desde el aspecto legal y, por último, desde el aspecto moral.

Kant analiza la finalidad u objetivo de ese progreso y del conocimiento o la investigación racional de esa finalidad. Para ello, parte del dato, discernible por la razón, de que existe un fin de la Naturaleza, es decir, una meta que la Naturaleza supone ha de conseguir la sociedad, un fin predeterminado por la Naturaleza, hacia el que la sociedad se dirige de un modo inconsciente y caótico.

"Los individuos, e incluso pueblos enteros, no caen en la cuenta de que, al perseguir sus propios propósitos, actuando cada uno conforme a su antojo, y frecuentemente unos contra otros, en realidad siguen y fomentan una finalidad de la naturaleza, a pesar de que esa finalidad les es desconocida, y de que aún cuando llega

rán a conocerla, no la sentirían como suya". (1). La consecución de este fin previsto por la naturaleza, aparece como algo bueno para el hombre.

"Aún cuando los hombres actúan conscientemente, guiados sólo por la búsqueda de sus propios intereses individualistas, el resultado final es algo que favorece el desarrollo de la sociedad en su conjunto". (2).

Kant mantiene que el fin que la Naturaleza concibe para la sociedad es la plenitud social. Este fin de la Naturaleza es para Kant el dato racional que posibilita la explicación de un desarrollo de la sociedad compuesto de acciones humanas sin plan alguno.

Para el descubrimiento y acercamiento intelectual a este fin de la Naturaleza, Kant aporta como datos a investigar: la trayectoria seguida por la sociedad, desde sus comienzos, hasta su propia época.

El análisis de la trayectoria de la historia real supone como resultado para Kant el descubrimiento de un fin racional para la sociedad, fin que puede ser conocido y detectado por los hombres, y que ha de tener lugar en un momento determinado de la evolución de la sociedad, es decir, dentro de la sociedad misma, y no después de su supuesta extinción.

(1) UREÑA, Enrique M.: "La Crítica Kantiana de la sociedad y de la religión". Ed. Tecnos. Madrid, 1979. pág. 23. Cita de Kant en "Esbozo de una Historia Universal desde el punto de vista burgués cosmopolita".

(2) SMITH, Adam: "Indagación acerca de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones". Ed. Aguilar. Madrid. 1961, pág. 395.

Es la irracionalidad de las acciones humanas la que impulsa a Kant a indagar acerca del fin de la Naturaleza.

Para Kant, la creación ha de tener un fin racional, perceptible para los hombres en la sociedad.

El modelo teórico kantiano, montado sobre la idea de una razón, que es incapaz de renunciar a encontrar una finalidad en el conjunto de la historia de la sociedad, so pena de destruirse a sí misma, es la expresión especulativa en la obra de Kant, de su rebelión humanista contra una sociedad marcada hirientemente con el sello de la injusticia y de la agresión mutua. (3).

La plenitud social que Kant concibe como objetivo de ese fin de la Naturaleza es para Kant un estado de paz verdadero y perpetua, hacia el que la sociedad ha de dirigirse.

Kant rechaza explícitamente la idea de contentarse con una pura realización humana en el Más Allá, que deja sin transformarse la realidad de esta historia plagada de miserias. (4).

Supone Kant que este fin de la naturaleza es un fin para la especie y no para el individuo en particular. Las generaciones anteriores preparan el camino y se sacrifican en favor de las generaciones que vengan detrás y que estarán más cerca de la consecución de ese fin.

(3) UREÑA, E.M.: "La Crítica Kantiana de la sociedad y de la religión". Ed. citada, pág. 29.

(4) Ibid., pág.30.

Enrique M. Ureña apunta en su obra "La Crítica Kantiana de la Sociedad y de la Religión", la relación que existe entre esta teoría kantiana de la conexión entre individuo y especie, y la idea del sacrificio de las generaciones anteriores en favor de las generaciones futuras, idea que, como veremos más adelante, desarrolla Rawls. Relaciona también la teoría kantiana con la tesis de Darwin de la evolución de las especies según el principio de prevalencia del más fuerte, y con la tesis marxista de que es la dinámica conflictiva de la lucha de clases la que posibilita, a través del sacrificio de varias generaciones, la consecución de la sociedad perfecta.

Para Kant, la relación individuo-especie será un dato más que le ayudará a descubrir ese fin de la naturaleza, fin que se conseguirá en la especie humana y no en los individuos particulares, ya que la razón, según Kant, no puede alcanzar su pleno desarrollo en una generación.

¿En qué consiste ese fin de la naturaleza que Kant trata de descubrir a través de los datos que proporciona la Historia?

Para Kant, el fin de la Naturaleza no es la felicidad entendida como la satisfacción de todas nuestras inclinaciones, sino la dignidad de que el hombre con su inteligencia y su libertad genere esa felicidad. (5).

El plan de la Naturaleza va encaminado al establecimiento de una constitución estatal interior perfecta, (que incorpore los ideas

(5) UREÑA, E.M.: "La Crítica Kantiana de la religión y de la sociedad". Ed. citada, pág. 37.

les de libertad y justicia), y una constitución exterior, también perfecta, que Kant concibe como la constitución de un federalismo a escala mundial, compuesto de estados libres, como la única situación posible en la que la Naturaleza puede hacer desarrollarse plenamente todas las disposiciones que ha puesto en la humanidad. (6)

Para cumplir ese fin de la Naturaleza, la sociedad ha de pasar por etapas de guerra, que Kant considera dinamizadoras de la cultura, hasta llegar a una etapa de cultura y de paz perpetua, - destino de ese fin de la naturaleza.

Este dinamismo lo localiza Kant en la condición humana que - él llama de insociable sociabilidad. Es un proceso que, siendo aparentemente conflictivo, apunta hacia el fin que la Naturaleza prevee para la sociedad.

Para Kant, este dinamismo progresivo y superador, afecta al hombre desde dos perspectivas: desde la perspectiva del progreso científico-técnico conseguido, y desde la perspectiva del desarrollo de las relaciones entre los hombres, desarrollo que abarcaría a su vez dos ámbitos: el de la legalidad y el de la moralidad, entendida como "la conformidad o disconformidad de las acciones humanas con la ley, y en el caso de la moralidad, como el cumplimiento de la ley moral como fin de la acción". (7).

Kant supone que existe una profunda conexión entre el progre

(6) UREÑA, E.M.: "La Crítica Kantiana de la sociedad y de la religión". Ed. citada, pág.39.

(7) Ibid., -pág. 45.

so económico y el desarrollo legal. Supone que las etapas de mayor felicidad y bienestar económico producen mayor sujeción a las reglas, ante el temor de lo que se perdería si estas reglas no impusiesen límites a unos y otros.

En definitiva, el mejor cumplimiento de las leyes no se debería a la profundización de los hombres en el valor de la justicia, o a criterios éticos o morales, sino a criterios individualistas - que van en pro del propio provecho. Las personas aceptan la sujeción a las leyes y a la coactividad que de ellas mismas emana, ya que estas leyes que les limitan, lo hacen también respecto a los - demás, lo que supone que nadie será dañado en su ámbito de autonomía.

Además del desarrollo económico y legal debido al dinamismo de la insociabilidad-sociabilidad que afecta a la especie humana, existe, según Kant, un desarrollo moral que tiene como base el desarrollo de la cultura o de lo que Kant llama Ilustración.

La Ilustración aparece como un modelo de crecimiento, cuyo - objetivo es el desarrollo de la moralidad, a través del cual, el - germen imborrable de la "disposición moral" del hombre se va desarrollando con creciente fuerza y en un número cada vez más significativo de los individuos que componen la sociedad (8)

Este proceso de Ilustración es, según Kant, progresivo, a no

(8) UREÑA, E.M. "La Crítica Kantiana de la sociedad y de la religión" Ed. citada, pág. 55.

ser que exista alguien interesado en que los hombres no salgan de su ignorancia y lleguen a pensar por sí mismos. Kant supone que - (9) es el afán de dominio de los poderosos sobre los débiles uno de los graves impedimentos para la expansión de la Ilustración.

Es en última instancia el poder político el que está interesado en que el pueblo permanezca en la ignorancia, para manejarlo más fácilmente.

A la pregunta de a través de qué medios puede el poder político impedir que el hombre piense, responde Kant: "Se puede decir muy bien que aquel poder externo que nos priva de comunicar públicamente nuestro pensamiento, nos priva también de la libertad de pensar" (10).

Es el libre ejercicio de su razón lo que impulsará el desarrollo de la Ilustración, la libre discusión y crítica ejercida por todos hará progresar al hombre en su desarrollo cultural e, indirectamente, en su desarrollo moral.

A este libre ejercicio de la razón, Kant le impone un límite, que ha de entrar en juego siempre que este libre ejercicio de la razón afecte de un modo negativo al desarrollo de la Ilustración.

(9) Ibid., pág.58.

(10) M.Kant "Was heisst: Sich im Denken orientieren" 1786. editado en "Immanuel Kant Werke in zehn Bänden". Edición a cargo de - Wilhelm Weischedel. ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. pág.325.

Divide este libre ejercicio en dos categorías: uso público y uso -
privado de la razón.

El uso público de la razón, según Kant es "...el que hace al
guien en cuanto científico, el uso privado de la razón es el que -
hace alguien cuando está ejerciendo un cargo" (11).

Si se hace necesaria la imposición de algún límite, éste ha
de imponerse sobre el uso privado de la razón, y no sobre el uso -
público.

Kant trata de crear un equilibrio entre el deber de obediencia al poder y el libre ejercicio de la razón. El desarrollo perfecto de la moralidad supone que los hombres se darán a sí mismos las leyes. Mientras este proceso no llegue a su fin, Kant supone que -
los hombres han de obedecer, aún en el caso de que nos encontrásemos ante una constitución despótica. Hasta que llegue la etapa en que los hombres se gobiernen a sí mismos, el poder legislativo permanece en manos del monarca.

La revolución que propone Kant es una revolución pacífica, -
de crítica al poder establecido. Las condiciones para esta revolución ha de plantearlas el poder político a través de dos cauces: -
"...mediante la libertad de pensamiento y de expresión por un lado, y mediante la protección por la fuerza contra todo abuso de esa -
libertad que sea perjudicial para una sana Ilustración por otro" (12).

(11) UREÑA, E.M.: "La Crítica Kantiana de la sociedad y de la religión". Ed. citada. pág.61.

(12) Ibid., pág.67.

Al oponerse a la revolución violenta, Kant no concibe un poder superior al poder político que impida sus abusos. Para Kant es solamente el filósofo, que está al servicio exclusivo de la razón universal y de la verdad, quien ha de ejercer mediante su pensamiento crítico, el control sobre el poder político establecido para - que éste no sea utilizado en defensa de posiciones privilegiadas y del mantenimiento de la opresión de los débiles por los poderosos. Dice Kant en este sentido "Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de la posibilidad de la paz pública, deberán ser tenidas en cuenta y estudiadas por los Estados apercibidos para la guerra... no hay que esperar ni que los reyes se hagan filósofos, ni que los filósofos sean reyes. Tampoco hay que desearlo; la posesión de la fuerza perjudica inevitablemente al libre ejercicio de la - razón". (13).

Kant, a través del concepto de insociable-sociabilidad, que hemos analizado en un principio, trata de justificar la profunda - irracionalidad aparente de la historia humana. Esta justificación la logra descubriendo un fin racional en toda esa evolución, fin - que la Naturaleza conoce y dispone para los hombres, y que tiene a su vez como fin último, el desarrollo de la moralidad perfecta.

Como ya hemos visto, hasta llegar a esta moralidad perfecta,

(13) M.Kant. "La Paz Perpetua", ed. Espasa Calpe. Madrid, 1979. - págs. 129 y 131. Trad. de A.Sánchez Arévalo y F. Rivera Pastor.

han de sucederse diversas etapas progresivas, encauzadas hasta el fin de la moralidad. Kant considera que el desarrollo de la dinámica de la insociable-sociabilidad ha de pasar por un desarrollo natural, al que Kant llama Ilustración, que tendrá como efecto a su vez un desarrollo legal, la consecución de una legalidad perfecta, una constitución estatal interior y exterior perfecta, y por fin, el desarrollo de la moralidad, que influirá a su vez en la consecución de una sociedad perfecta, cuyo fin en el cumplimiento de las acciones será sólo el cumplimiento de la ley moral.

En cierto modo, Kant y Marx se asemejan en este concepto evolutivo de la sociedad en desarrollo cuyo fin es la consecución de una sociedad perfecta. Para Marx, la historia, lo demás es prehistoria, comienza realmente cuando se ha logrado una sociedad perfecta, que según la concibe, sería la sociedad comunista.

Para Kant, el grado de perfección de la sociedad vendrá dado por el grado de cumplimiento de la ley moral, cuanto más universal sea la idea de cumplimiento de la ley moral como fin de la acción.

Sin embargo, el ejemplo que la historia nos ofrece, no es realmente éste que Kant supone. Habría que preguntarse si realmente el desarrollo de la Ilustración posibilita realmente el desarrollo de la moralidad, si la etapa que disfrutamos es una más, necesaria para la consecución de ese fin, o si, como Kant supone, ese fin tendría ya que haberse conseguido.

¿Cuál será la generación privilegiada que disfrute o consiga esa perfección, y por qué las demás generaciones han de orientar -

sus fines y perspectivas en beneficio de esa privilegiada generación y las que vengan después?.

¿Es, como supone Kant, la insociable-sociabilidad una etapa más por la que hay que atravesar en la búsqueda de la moralidad perfecta?.

Kant intentará dar respuesta a todos estos problemas del modo siguiente: concibe que la humanidad del hombre tiene ciertas características fundamentales, el amor a sí mismo, el amor comparador - que mide su felicidad o infelicidad a través de la comparación con las demás personas, y, en tercer lugar, Kant supone que es el hecho de que el hombre se encuentre en compañía de otros hombres lo que le hace inclinarse al mal, ya que siempre "tenderá a medir sus acciones en relación a lo que las demás personas piensen acerca de tales acciones".

Kant observa, a través del estudio del comportamiento humano, tanto en las sociedades civilizadas, como en las que no lo son, que existe una inclinación natural al mal en los hombres, que su naturaleza es mala, es una característica de toda la humanidad.

Se plantea aquí el problema de la imputabilidad de las acciones humanas, ¿cómo puede imputarse una acción a una persona, si su naturaleza le predispone hacia una determinada actuación? ¿acaso - para actuar moralmente, ha de ir el hombre en contra de su propia naturaleza?.

Kant mantiene que, para que exista una actuación libre por parte del hombre, sólo puede haber dos fines para el cumplimiento

de la acción, a saber, por un lado, el cumplimiento de la ley moral (sería una actuación moralmente buena), y por otro lado, la consecución misma de la felicidad individual. Es la búsqueda de su propia felicidad, la que mueve al hombre a ejercitar determinadas acciones.

Para Kant, la inclinación natural del hombre al mal consiste en la subordinación del primer fin (cumplimiento de la ley moral), al segundo (consecución de la felicidad individual) ya que supone que ambos tipos de fines sólo coinciden de un modo casual.

De estas afirmaciones de Kant pueden deducirse las siguientes interrogantes: ¿es incompatible la búsqueda de la felicidad individual, con el respeto a la ley moral?, ¿cómo puede el hombre, a pesar de su natural inclinación al mal, actuar de acuerdo con la ley moral?, ¿suponen estas afirmaciones que la felicidad individual se opone al desarrollo de la moralidad perfecta.

Kant resuelve así este problema, argumentando que el hombre sólo, con sus propias fuerzas, no puede conseguirlo, y que para ello, necesita la ayuda de Dios, aunque no acierta a explicar en qué consiste esta ayuda divina, sólo apunta que es necesaria una actitud por parte del hombre dispuesta a recibir esa ayuda.

Parece, a primera vista, que Kant cree ahora imposible que la dinámica insociable-sociabilidad, el desarrollo de la Ilustración y el desarrollo de la legalidad tengan como consecuencia el desarrollo de la moralidad.

Sin embargo, creo que el problema reside en que Kant separa la conducta moral de la realidad social. Existe, según lo plantea Kant, una contradicción entre la autonomía moral interna del individuo, y la vida social.

"...Kant intenta levantar su moral con total indiferencia de la experiencia sensible, sobre principios abstractos válidos a priori..." (14).

Pero si Kant establece la disociación entre moralidad y realidad social, ¿cómo interrelaciona legalidad, moralidad y progreso humano?.

Para intentar resolver este problema, Kant alude a la figura del Estado como ente que favorece el cumplimiento de la ley. Para él, son las leyes del Estado, en concreto las leyes burguesas, las que impiden que los hombres se enfrenten en un estado de violencia; es el Estado el que impide que existan tendencias contrarias a la ley.

Es el Estado el que ha de crear las condiciones socio-políticas que influirán en los hombres de modo favorable al desarrollo de la moralidad. Estas condiciones, favorables para el desarrollo de la moralidad, coinciden con un desarrollo de la legalidad perfecta.

(14) UREÑA, E.M.: "La Crítica Kantiana de la sociedad y de la religión". Ed. citada. pág.95.

Kant cree que es el Estado quien tiene que crear las condiciones necesarias para eliminar esa contradicción entre la autonomía moral y la realidad social.

La creación de estas condiciones vendría dada, en su mayor parte, por los logros de la Revolución francesa respecto a una constitución justa, y respecto a la consideración de los hombres como libres e iguales. Todos estos progresos legales crean las condiciones necesarias para el desarrollo moral.

El fin moral supone Kant que el hombre lo ha de conseguir a través de la sociedad correctamente encauzada, es decir, a través de la creación, en primer lugar, del tipo de sociedad ("comunidad ética", según Kant) que ayude al hombre a conseguir su fin moral, comunidad que estaría regulada por las leyes divinas, ya que las leyes humanas no afectan a la conducta moral de los hombres (dada la distinción kantiana entre legalidad (externa) y moralidad (interna)).

Kant supone que esta transformación de las condiciones sociales ha de ir unida a una transformación interior de la persona, y mantiene que esta transformación interior viene en parte provocada por la doctrina del cristianismo. A partir de aquí hay ya implícitamente una conexión entre religión y moral.

La idea kantiana de comunidad ética, sugiere que tal comunidad estaría constituida por una constitución estatal perfecta, defendida no en base a la coacción, sino en base a la moralidad de sus ciudadanos.

Para la existencia de esta comunidad ética, Kant considera necesario una transformación interior e individual del hombre, para que el fin de sus actos sea la moralidad. Esta transformación - no la puede conseguir el hombre por sí mismo, sino que es necesaria la ayuda divina, de ahí la importancia que Kant concede a la doctrina del cristianismo como inductora de esta transformación. Es necesaria, además la creación por los hombres de las condiciones necesarias para que la comunidad ética impulse el progreso moral de los hombres (constitución estatal perfecta, desarrollo de la moralidad, etc.).

"...el problema de la insociable-sociabilidad (de las agresiones, guerras, odios, que nos ofrece la historia humana) sólo puede encontrar una salida, si hay algo en el hombre que esté por encima de la búsqueda individualista de su felicidad. Ese algo es para Kant la disposición moral del ser humano, que ha de ir desarrollándose y tomando poco a poco la delantera sobre su individualismo agresivo a lo largo de la historia". (15).

En resumen, podemos decir que la idea fundamental de Kant - acerca de la sociedad, es la de que ésta se dirige hacia el fin previsto por la Naturaleza para ella. Este fin supondrá en su consecución la creación de una sociedad perfecta en la que ha de existir un estado de paz duradera y perpetua en el que los hombres se darán las leyes a sí mismos.

(15) UREÑA, E.M.: "La Crítica Kantiana de la sociedad y de la religión". Ed. citada. pág. 124.

El proceso evolutivo que sufre la sociedad, en su camino hacia la consecución de su fin, pasa, como hemos visto anteriormente, por diversas etapas, desarrollo científico-técnico, desarrollo de la cultura, de la legalidad y de la moralidad, a partir de lo cual será posible la existencia de la comunidad ética kantiana.

Para que este proceso sea realmente evolutivo, Kant propone una transformación interior del hombre, que le hará vencer la inclinación de la naturaleza hacia el mal, a través de su actuación libre, en la que supedita el fin de la consecución de la felicidad individual al fin del cumplimiento de la ley moral, y a través de la influencia que la doctrina del cristianismo supone.

Es también necesaria, para Kant, en el proceso evolutivo, una transformación exterior, que vendrá dada por la creación, por parte del Estado, de las condiciones sociopolíticas adecuadas y favorables al desarrollo de la moralidad.

3) Precedentes kantianos de la Teoría de Rawls "La Justicia como imparcialidad".

Al analizar los fundamentos de la teoría de la justicia rawlsiana, hemos visto anteriormente sus patentes conexiones con autores contractualistas como Kant y Rousseau, especialmente con Kant.

Hemos visto como el procedimiento de creación de la posición original rawlsiana es un procedimiento contractual, en el que los agentes racionales participantes se hallan sometidos a los mecanismos de este procedimiento.

Vamos a analizar ahora más detenidamente, cómo aparece conectada la línea de análisis que desarrolla Rawls como la filosofía - Moral de Kant.

La exposición que Rawls hace de la posición original limitada por el velo de ignorancia demuestra, como veremos en este capítulo, su conexión con la interpretación kantiana de la posición original. (1).

Cuando Kant aborda el problema del conocimiento, para poder extraer unos principios a priori y universalmente válidos respecto a este tema, llega a la conclusión de que ni la razón ni los sentidos son la única fuente de nuestro conocimiento. La razón, por un lado, nos da un conocimiento de lo que las cosas son realmente, y los sentidos, por otro, nos dan un conocimiento de lo que las cosas parecen ser bajo las formas de espacio y tiempo.

¿Cómo actuaría o qué principios elegirían los agentes racionales participantes en un procedimiento contractual, cuyos conocimientos, deseos e intereses apareciesen parcialmente limitados por un velo de ignorancia?. Este es el problema que plantea Rawls, y - respecto al cual trata de demostrar que los agentes racionales participantes, limitados en sus deliberaciones por las normas procedimentales del juego contractual y por los principios formales de la razón práctica, tomarán sus dos principios de la justicia, como solución a su problema de elección colectiva. (2).

(1) WOLFF, Robert Paul: "Understanding Rawls". Ed. citada, pág. 101.

(2) WOLFF, Robert P.: "Understanding Rawls". Ed. citada, pág. 103.

Rawls trata de decir que los principios formales de la razón práctica son insuficientes para producir conclusiones morales, pero que si a estos principios formales de la razón práctica les imponemos los límites del mecanismo contractual, límites que suponen la ausencia de detalles acerca de los deseos e intereses de los participantes, entonces sí estaremos en disposición de deducir conclusiones morales.

En segundo lugar, existe como apunta P. Wolff (3) una conexión "superficial" con Kant, que consistiría en la preocupación que ambos comparten acerca de que la unidad y exhaustividad de sus sistemas teóricos son una de las razones fundamentales para su validez.

Rawls mantiene esa pasión por la exhaustividad al considerar cada elemento de su teoría siempre en relación con la generalidad del sistema. Resulta innecesario decir que este tipo de conexión - está exento de valor filosófico.

En tercer lugar, la estructuración de la posición original - rawlsiana, bajo el velo de ignorancia, trata de conectar la teoría moral de Rawls con la filosofía kantiana.

El velo de ignorancia tiene el efecto de limitar a los participantes en las deliberaciones racionales que harían en cuanto agentes noumenales en vez de como criaturas fenoménicas. Es decir, los agentes racionales, seres fenoménicos, que tienen conocimiento de las cosas a través de los límites de la propia experiencia o sensibili

(3) Ibid., pág. 102.

dad, a causa del recurso rawlsiano del velo de ignorancia, se convierten en seres noumenales, ya que el velo de ignorancia limita las posibilidades de conocimiento de los hechos generales acerca de sí mismos o acerca de la futura sociedad que tratan de construir.

El problema de la teoría ética kantiana es el de establecer que los principios fundamentales de la moralidad tienen el mismo al cance universal que los principios de la lógica, y la misma importancia que los primeros principios de la física y las matemáticas. (4).

Kant plantea dos problemas: en primer lugar, cómo el hombre puede estar o sentirse obligado por principios morales ya que el determinante de la conducta humana son los deseos e inclinaciones, es decir, como adecua su conducta o aprehende racionalmente los principios de la razón práctica. En segundo lugar, cómo los principios formales de la razón práctica pueden producir principios mora les.

Ante estos dos problemas, Kant apunta varias soluciones mantiene en primer lugar que de un principio formal podemos derivar principios substantivos, universalmente obligatorios para los agen tes racionales, y que existen dos fines obligatorios para los agen tes racionales: en primer lugar, la felicidad de los demás, y en se gundo lugar, la propia perfección.

Rawls considera que la posición original puede ser considerada

(4) WOLFF, P.: Ed. citada., pág. 106.

da como una interpretación procedimental de la concepción kantiana de autonomía e imperativo categórico, es decir, considera que la elección que los agentes racionales hacen bajo el velo de ignorancia es una elección llevada a cabo en tanto seres noumenales y no en tanto seres fenoménicos.

Rawls considera que ya que cada uno elige libremente en la posición original, los principios que regirán su vida, cada uno se da a sí mismo las leyes, y por lo tanto es autónomo.

Para Kant, ser autónomo es estar sujeto sólo a las leyes dadas por uno mismo para sí, leyes que son universales en su aplicación. Pero hay dos modos de darse leyes uno mismo: en un caso, dejándonos guiar por tales deseos e inclinaciones, y en el otro, no dejándonos guiar por tales deseos e inclinaciones. Este segundo tipo de legislación es autónoma y universal en cuanto que cualquier otro agente racional, en las mismas circunstancias, haría lo mismo.

De todo esto podemos deducir que es el contenido de la voluntad y de las inclinaciones y deseos, lo que diferencia a unos agentes racionales de otros. Por lo tanto, la ley que un ser quiere en tanto agente racional, es la misma ley que cualquier otro agente racional querría y, por lo tanto, resulta obligatoria para todos los agentes racionales. Esta ley es universal en tanto que es autónoma.

Para Rawls, los grupos en la posición original son agentes racionales en tanto que tienen una voluntad racional, y en tanto que están bajo el velo de ignorancia, privado de cualquier conocimiento acerca de sí mismos, en tanto que agentes particulares.



Rawls trata de demostrar que el velo de ignorancia priva a las personas, en la posición original de conocimientos que las capacitarían para elegir principios heterónomos en sentido general y no particular, ya que lo que motiva la elección de principio es el propio interés, y no la idea de bien.

Finalmente, existe una íntima relación entre la noción rawlsiana de la prioridad de la libertad, y la interpretación kantiana de la posición original.

Las formas políticas exigidas por el principio de igual libertad, son la corporeización institucional de la decisión colectiva, que da expresión al reconocimiento que los hombres hacen unos de otros como personas libres e iguales. (5).

El concepto de prioridad de la libertad que Rawls asume, parte de la suposición de que en la teoría de la justicia, los agentes racionales situados en la posición original acordarían, según Rawls, dos principios ordenados lexicográficamente.

El primer principio de la justicia sería el de "la mayor libertad equitativa y posible para todos"; el segundo principio, aparece dividido en dos partes: la primera se refiere al principio de justa igualdad de oportunidades, la segunda consistiría en lo que Rawls llama principio de la diferencia, referido a que las diferencias existentes en una sociedad han de redundar siempre en beneficio de los sectores menos aventajados de dicha sociedad.

(5) WOLFF, P.: Ed. citada., pág. 116.

Por lo tanto, supuesto que las personas en la posición original eligen estos principios de la justicia, ordenados lexicográficamente, las demandas que habrán de satisfacer en primer lugar serán las del primer principio, es decir, las demandas de libertad.

Rawls supone que su concepción de la justicia está dirigida a un régimen político que asegura firmemente las libertades, y que consistiría en una democracia constitucional, ya que en este tipo de gobierno, los principios elegidos serían el producto del acuerdo de personas racionales situadas en una posición original de igualdad.

Para Rawls, la prioridad de la libertad significa dos cosas (6): significa en primer lugar la prioridad del principio de libertad igual sobre el segundo principio (principio de diferencia), situado en un orden lexicográfico posterior; en segundo lugar, significa que la libertad sólo puede ser restringida en favor de la libertad en sí misma. A su vez el orden lexicográfico supone que, - sólo una vez satisfechas las demandas de libertad, podrán satisfacerse las demandas del segundo principio.

Del mismo modo que la prioridad de la libertad supone que ésta ha de satisfacerse en primer lugar, supone también que en casos de restricción o pérdida de libertad, se harán necesarias ciertas circunstancias que justifiquen tales restricciones. Es decir, según Rawls, sólo valen dos tipos de restricciones: en primer lugar: aque

(6) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1979. pág. 279.

lla restricción derivada de las limitaciones de la vida humana y - de las contingencias humanas, históricas y sociales, o derivada de los rasgos naturales de la condición humana. En este tipo de restricción no habría injusticia. En segundo lugar, estaría aquella restricción de libertad que va acompañada de una injusticia manifiesta, - tanto en las disposiciones sociales como en la conducta de los individuos. Prescindiendo de que en la posición original se acuerda la obediencia estricta a los principios elegidos, será necesario - elegir determinados principios que regulen las situaciones de injusticia.

¿Qué tipos de principios incorpora la Teoría de la Justicia, y en que parte de la Teoría se encuentran aquellos principios capaces de afrontar la injusticia?

En general, y de un modo a priori, podemos decir que Rawls - divide su Teoría de la Justicia en dos grandes partes: en primer - lugar, la que él considera la "Parte Ideal" de la Teoría de la Justicia, referida a un estado ideal de los hechos, a aquellos hechos que todavía no se han producido. En esta primera parte se elaboran los principios que caracterizan una sociedad bien ordenada, bajo - circunstancias favorables, aceptándose la obediencia estricta a estos principios. Esta parte ideal de la Teoría de la Justicia se refiere a la concepción de sociedad que se ha de lograr. Las instituciones existentes se juzgarán a la luz de esta concepción, con el objeto de ver si son justas o no, a través de los datos que nos proporciona la intuición, y de la prioridad que supone el orden lexicográfico.

En la segunda parte de la Teoría de la Justicia, o parte "No Ideal", habiendo ya elegido anteriormente una concepción ideal de la justicia, se eligen principios que se han de adoptar en condiciones menos favorables.

Esta segunda parte comprende a su vez dos tipos de principios: en primer lugar, estarían aquellos principios que regulan las justificaciones de las limitaciones naturales y las contingencias históricas, y en segundo lugar, se elegirían aquellos principios capaces de afrontar situaciones de injusticia.

Respecto al análisis de la prioridad de la libertad, considerada desde la perspectiva de la segunda parte de la Teoría de la Justicia, es decir, desde la parte "No Ideal", cabe plantearse dos tipos de situaciones: en primer lugar, aquel tipo de situación que implica una libertad menos extensa pero igual para todos. En este caso, según Rawls, las limitaciones de libertad redundan en beneficio de la libertad misma, teniendo como resultado una libertad menor, pero igual para todos. En segundo lugar, podría plantearse una situación que implica una libertad desigual. En este caso, Rawls supone que quizás sea necesario renunciar a determinadas libertades para transformar una sociedad menos afortunada, en otra en la que todas las libertades puedan ser plenamente ejercidas. En este caso de libertad desigual, aquéllos que posean una libertad menor son los que han de ser compensados (ver principio de la diferencia, según el cual, todas las desigualdades redundarán en beneficio de los sectores menos aventajados) (7).

(7) RAWLS, J.: "Teoría de la Justicia". Ed. citada. pág.283.

Rawls incorpora en esta situación de libertad desigual, el análisis del perfeccionismo y del paternalismo. Considera que en el caso del perfeccionismo, es decir, cuando se incurre en una restricción de libertad con objeto de evitar una injusticia mayor, no habría problema, ya que este tipo de solución sería rechazada en la posición original, en la que de lo que se trata es de la ausencia de toda injusticia. Por el contrario, Rawls acepta la tesis del paternalismo, de incorporar aquellos principios que los grupos reconocerían en la posición original, para protegerse contra las debilidades de su razón y de sus intenciones en la sociedad, y le impone límites, es decir, la aplicación paternalista se guiará por los principios de la justicia, y por lo que se conoce acerca de los intereses más permanentes del individuo (8).

En resumen, podemos decir que la regla de prioridad aparece formulada por Rawls del siguiente modo: "Los principios de la justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico, y por tanto, la libertad sólo puede ser restringida en favor de la libertad en sí misma. Hay dos casos: 1) una libertad menos extensa para reforzar el sistema total de libertad compartido por todos; 2) una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptable para aquellos ciudadanos con una libertad menor" (9).

Este principio rawlsiano de la prioridad de la libertad y de la libertad igual, es una derivación extraída del concepto kantiano de justicia, basado a su vez en la noción kantiana de autonomía.

(8) RAWLS, J.: "Teoría de la Justicia". Ed. citada. pág. 285.

(9) Ibid., pág. 287.

Rawls supone, en el planteamiento que hace de la posición original, que los agentes racionales han de elegir unos principios de la justicia, que aplicarán a la estructura básica de la sociedad, atendiendo a su naturaleza de seres libres y racionales.

Para Kant, estos principios que los hombres como seres libres y racionales consideran objeto de la elección racional, son los principios morales, y los eligen en condiciones de igualdad, teniendo como fin la consecución de una legislación moral.

Kant considera que los principios elegidos en estas condiciones poseen dos características: son, en primer lugar, principios autónomos, ya que, para Kant, la acción autónoma supone que los principios según los que se actúa, son elegidos como expresión de la naturaleza del ser libre y racional.

Rawls llega al mismo punto, pero por otro camino; es decir, consigue que los principios que sus agentes racionales eligen, sean principios autónomos (en el sentido kantiano de autonomía), utilizando el recurso del velo de ignorancia.

Gracias al velo de ignorancia, los agentes racionales desconocen los datos específicos relativos a su posición social, intereses y deseos, lo que excluye que puedan elegir principios heterónomos.

En segundo lugar, estos principios de la justicia son, para Kant, imperativos categóricos, en cuanto que son principios de conducta que se aplican a las personas en virtud de su naturaleza de seres libres y racionales, características que Rawls corrobora, en

cuanto que caracteriza a las personas en la posición original como seres libres y racionales, cuya elección o decisión acerca de los principios de la justicia, será expresión de su naturaleza como ta les seres libres y racionales.

Por último, dado que los principios elegidos son autónomos a causa del velo de ignorancia, y dado que Rawls supone que los agentes actuarán conforme a estos principios elegidos, podemos afirmar que los agentes racionales rawlsianos son seres noumenales en el - sentido kantiano, cuya actuación estaría basada en una serie de - principios básicos elegidos previamente, ya que estos principios - serían la expresión de su naturaleza de seres libres y racionales. (10).

CAPITULO 3º: PRECEDENTES RAWLSIANOS DE LA TEORIA DE LA JUSTICIA Y NEOCONTRACTUALISMO.

I) PRECEDENTES RAWLSIANOS DE LA TEORIA DE LA JUSTICIA.

El antecedente más importante que Rawls ofrece de su actual versión acerca de la Teoría de la Justicia es un artículo publicado en 1958 en "The Philosophical Review" (1), en el que aparecen esbo

(10) Ver sobre el tema el artículo "The Kantian Interpretation". - Oliver A. Johnson. Rev. Ethics. Vol. 85 (1974), y el artículo "A Defense of the Kantian Interpretation", Stephen L. Darwall. Rev. Ethics. Vol. 86 (1976).

(1) J. Rawls. "Justice as Fairness" The Philosophical Review, nº 67. págs. 164-194. 1958.

zados sus dos principios de la justicia: la idea de la posición original y el concepto de justicia desde un punto de vista claramente contractualista, que contrapone a la interpretación utilitarista clásica de los principios de la justicia.

Para Rawls, la idea fundamental del concepto de justicia es la imparcialidad, consistente en la eliminación de diferencias arbitrarias y en el equilibrio de los intereses competitivos. Ya en este artículo, adelanta Rawls su concepción de la justicia y establece que la justicia es una virtud de las instituciones sociales, a través de la cual se delimitan los poderes, los derechos y los deberes, cuyo sujeto (el de la justicia) son las reglas o prácticas sociales.

La concepción rawlsiana de la justicia se basa fundamentalmente en dos principios: un primer principio formulado por Rawls sería el de que "cada persona tiene el mismo derecho al más amplio sistema de libertad compatible con una libertad igual para todos". El segundo principio formulado por Rawls consiste en que "las desigualdades son arbitrarias, a menos que beneficien a todos". Se excluye aquí la justificación de las desigualdades sobre la base de que las desventajas de un sector se compensan por las ventajas que otro sector recibe.

De estos dos principios pueden deducirse tres ideas fundamentales para Rawls: la idea de la libertad, la idea de igualdad y la idea de recompensa o beneficio al servicio del bien común.

Cuando Rawls, siguiendo un método de procedimiento contractualista, sitúa a las personas en una posición original de igualdad,

en la que han de decidir cuáles serán los principios que regirán - su sociedad, caracteriza a estas personas situadas en una posición original de igualdad de la siguiente manera: en primer lugar, están interesadas en su propio beneficio, es decir, la obediencia a las - reglas se basa en la perspectiva de beneficio propio; son racionales, es decir, son capaces de suponer las consecuencias de sus conductas, discerniendo su situación de la de los demás, y se supone que cooperan entre sí, dado que tienen intereses y necesidades similares.

Estas personas que incorporan las anteriores características, van a decidir por primera vez los principios de la justicia, y se supone que han de seguir un orden en sus decisiones. Rawls supone que en primer lugar, los agentes racionales situados en la posición original, eligen los principios en base a los cuales juzgarán las prácticas sociales; posteriormente, cada uno propone los principios que supone incorporan sus demandas; estos principios serán generales, dado que, aunque en el futuro cambiasen las circunstancias, - seguirían siendo obligatorios, incluso cuando lo que se consideró ventajoso en el momento de la decisión deja de serlo para aquella persona que emitió la decisión en base a su propio beneficio.

Ante la profunda influencia que la perspectiva de beneficio tiene en la decisión, Rawls argumenta que existen límites morales que limitan la búsqueda del propio interés en la elección de los - principios.

Hasta ahora hemos visto cómo concibe Rawls la justicia: como virtud cuyo objeto es delimitar los derechos y deberes que emiten las instituciones sociales. Y hemos visto también cómo siguiendo - el planteamiento contractualista (posición original de igualdad, - integrada por agentes racionales que han de decidir los principios que regirán su futura sociedad, estamos ante el primer tipo de pacto contractual, en el que se decide el paso a la sociedad civil), Rawls trata de crear las condiciones (características que poseen - los agentes racionales, ordenación lexicográfica de los principios que han de elegir, valorando en primera instancia la libertad y la igualdad, y creación de la posición original en la que los agentes racionales decidirán los principios sin datos acerca del futuro), de modo tal que los principios que resulten elegidos sean sus dos principios de la justicia que hemos mencionado anteriormente, es - decir, los grupos en la posición original no eligen una determinada sociedad o tipos de conducta, no acuerdan obedecer a un determinado soberano o a una Constitución determinada, lo que los grupos hacen es reconocer ciertos principios de juicio, que utilizarán - dadas ciertas condiciones generales, para enjuiciar las primeras - prácticas sociales.

La tesis rawlsiana tiene fundamentalmente dos objetivos uno, hipotético, sería el de crear una sociedad igualitaria y justa partiendo de un estado presocial, El segundo objetivo, mas viable prácticamente, sería el de transformar la sociedad presente, en otra - más perfeccionada, a través de la aplicación de los dos principios de justicia, objetivo que en parte, trata de evitar la crítica de ficción e hipótesis histórica, atribuida comúnmente a la doctrina del contrato social.

En el planteamiento de la Teoría de la Justicia rawlsiana, - las relaciones producto o resultado de la sociedad civil, no son - relaciones basadas en la fuerza, sino en la libre elección de prin cipios. La obligatoriedad de cumplir una conducta proviene de haber participado conscientemente en el proceso contractual, y de haber aceptado los beneficios de una práctica social considerada justa, pero ¿cómo o en base de que criterios se puede decidir si una prác tica es justa o no?. Rawls lo resuelve apuntando que una práctica social es justa o imparcial cuando satisface los principios que, - aquéllos que participan en la práctica, se proponen unos a otros - para aceptación mutua, bajo circunstancias similares.

Por último, Rawls compara la Justicia como Imparcialidad con el utilitarismo clásico.

La tesis utilitarista se basa fundamentalmente en la obtención de la estructuración de las instituciones sociales más eficaz en or den a conseguir el bienestar de toda la colectividad, pero según - Rawls, en la búsqueda de este fin pueden justificarse instituciones profundamente ofensivas para nuestro sentido de la justicia.

El legislador utilitarista, al estructurar las normas del sis tema de modo que maximicen la utilidad social, tiene en cuenta úni camente el valor que tiene la satisfacción de los deseos de las per sonas.

Rawls mantiene que esta concepción de la justicia derivada - de la eficacia, implica que juzgar la justicia de una práctica so cial, o de una norma, consiste en una valoración de las ventajas y desventajas en tanto exista o no una satisfacción de intereses.

Por el contrario, el concepto de Justicia como Imparcialidad supone la mutua aceptación, desde una posición general (la posición original), de los principios en los que se base una determinada política social, y la exclusión de aquellas demandas que violan los principios de la justicia; es decir, mientras que en utilitarismo no habría límite a la influencia de la satisfacción de los deseos, en la adopción de una determinada medida, en la concepción de la Justicia como Imparcialidad cabrían dos límites: en primer lugar, existen límites morales que Rawls supone en los agentes racionales a la hora de decidir principios que satisfagan sus deseos, y en segundo lugar, los dos principios de la Justicia actúan también como límite a la satisfacción de deseos, ya que desechará aquellas medidas que, aún produciendo una gran satisfacción de intereses, los anulan.

Pero las conexiones y las diferencias de la Teoría rawlsiana con el utilitarismo clásico las estudiaremos más detenidamente en el capítulo dedicado al utilitarismo. Por el momento, hemos decidido que las bases de las que parte Rawls para crear su concepción de la justicia, son, como hemos visto, profundamente contractualistas en su procedimiento, y aparecen ya esbozadas en este artículo, antecedente de su Teoría de la Justicia.

II) RAWLS Y EL CONTRACTUALISMO ACTUAL

-Rawls y el Contractualismo actual: Contenido y función de la doctrina del Contrato Social.

Partiendo del punto de vista de que la teoría subyace en la obra de Rawls es el contractualismo y precisamente un contractualismo profundamente kantiano, en detrimento de otras teorías, tales como el utilitarismo clásico o el intuicionismo, hay que decir que la teoría contractualista rawlsiana tiene ciertos rasgos específicos, a causa de los cuales puede decirse que el contractualismo rawlsiano no es el tradicional.

Dice J. Muguerza en relación con este tema: "El enfoque aludido guarda según su autor expresamente reconoce, estrecha afinidad con el kantiano, preferentemente tenido en cuenta, a su vez, a la luz de la tradición teórica del Contrato Social. Pero por lo demás ha de quedar bien claro es que lo que aquí se intenta es una adaptación de tal enfoque y sólo eso, pues lo que a Rawls primariamente le interesa no es teorizar acerca de la preferencia racional, sino elaborar sobre esta base una "teoría de la justicia" cuyas implicaciones rebasan generosamente los dominios de la filosofía moral, para incidir en varios otros, desde el derecho a la economía".(1).

La obra de Rawls parece querer superar otras teorías de filosofía moral, añadiendo un enfoque ético que domina todo el panorama. Es precisamente este contenido ético-normativo lo que sitúa a

(1) "La Razón sin Esperanza" J. Muguerza. Taurus. Madrid. 1977 pág. 251/52.

la obra de Rawls en un status moral superior al utilitarismo. "La obra de Rawls es una teoría de la justicia distributiva, que podría en principio competir ventajosamente con algunas de las teorías normativas mas acreditadas en la filosofía moral de los dos últimos siglos, y por lo pronto en la escrita en lengua inglesa.

Así acontece, por ejemplo, con el utilitarismo, en cuya crítica a manos de Rawls, alcanza particular resonancia, el influjo kantiano... la identificación entre justicia y bienestar sociales no parece fácilmente admisible tan pronto se repara en que el segundo podría colisionar y colisiona de hecho con frecuencia con la primera" (2).

La utilización que Rawls lleva a cabo del contrato, no sólo como recurso legitimador, sino también como medio necesario para - que el resultado producido, la sociedad punto de tal proceso, sea justa y estable, si responde a las viejas técnicas del contractualismo tradicional. Dice J.Muguerza en relación con el tema "Lo que propone Rawls tiene por punto de partida el establecimiento de una hipótesis: la de una «situación originaria» en que los miembros de la sociedad -todos ellos agentes racionales en condiciones de - igualdad- se supone que tienen ocasión de reunirse y proceder a la distribución de una serie de bienes primarios, ya jurídicos (como derechos civiles), ya económicos como la (renta o el patrimonio), - que responden a las que se podría considerar sus necesidades comu-

(2) "La Razón sin Esperanza". J.Muguerza. ed. citada. pág.253/54.

nes, cualesquiera que puedan ser, aparte de ellas, las necesidades individuales privativas de cada cual" (3).

El contrato y el resultado justo, son dos componentes contenidos en la teoría de Rawls, de tal modo que no puede darse uno sin el otro. Es por ello por lo que puede decirse que estamos ante una situación ideal cuyas deducciones experimentales podrían aplicarse a la vida real. Esto es por lo menos lo que Rawls pretende, pero de aceptar estas bases, estaríamos prediciendo un comportamiento futuro de los seres humanos, y por lo tanto de la voluntad individual, inflingiéndose el defecto de no ser originaria.

Dice J. Muguerza refiriéndose a la creencia de que la situación ideal sería "... a una real" Pero esa creencia es cuando menos discutible. En realidad no hay ninguna garantía de que -una vez descornado el velo de ignorancia- dichas partes no se vean abandonadas de la ecuanimidad que propiciaba la placidez assembleística, - para pasar a empeñarse en una feroz lucha de todos contra todos".

Pero volvamos al tema del Contrato. ¿Cual es la función de la doctrina del Contrato Social?. De un modo a priori y general, - diremos que su función es la de ser un proceso legitimador para la creación de un orden jurídico estatal, pero la respuesta será diferente dependiendo del modo según el cual concebimos este orden jurídico, estatal, es decir, si contemplamos este orden jurídico -

(3) Ibid., pág. 254/55

(4) (5) "La Razón sin Esperanza" J. Muguerza. ed. citada. pág. 258.

desde su aspecto histórico-sociológico veremos que el Estado presenta una creación que hay que aplicar de un modo causal-histórico, -atendiendo a su origen y al desarrollo de su forma. En este caso, la hipótesis del Contrato Social sólo puede servir para la explicación genética del orden jurídico estatal. Si contemplamos este orden desde su aspecto jurídico, observaremos que el Estado se presenta como un orden normativo que no hay que explicar genéticamente, sino que ha de ser comprendido retrocediendo a las condiciones de su posibilidad de tipo causal. Desde este enfoque, el Estado no se presenta como un producto creado por una realidad sometida a la ley de la causalidad, sino que se presenta como un sistema de normas. La idea del Contrato Social sirve aquí para responder a la cuestión del fundamento de la vigencia de un orden jurídico. (6).

La teoría del Contrato Social trata de responder a la pregunta de por qué los sistemas de normas tienen un carácter obligatorio, en la medida que intentan reducir la obligatoriedad del derecho, al hecho de que los sometidos jurídicamente se hayan comprometido de modo voluntario a la obediencia jurídica.

La teoría clásica del Contrato Social tiene básicamente dos funciones: en primer lugar, estaría la función de legitimar determinadas constituciones; en segundo lugar, estaría la función de expresar la vigencia del Derecho como tal.

(6) WOLFGAN ROD. Ver en este sentido: "La idea del Contrato Social y el problema de la vigencia del Derecho". Rev. Anales de la - Cátedra Francisco Suárez, nº 17. págs. 285-303.

Respecto a la función de legitimación constitucional, podemos decir que Rawls asume también esta función de la teoría clásica a través de la noción de un acuerdo, mediante el cual, los individuos habría terminado con el estado natural, para hacer valer los principios de justicia, libertad e igualdad.

Rawls supone que las personas concertaron el Contrato Social en un estado primitivo de igualdad inicial, subrayando que este estado primitivo no debe ser imaginado como un estado histórico real, y por tanto, tampoco como un estado primitivo del desarrollo cultural.

La construcción rawlsiana es una construcción teórica que tiene el objetivo de fundamentar una determinada noción del derecho y de la justicia. Se trata de poner fin a un estado primitivo (en Rawls, la posición original), integrado por personas iguales, a través de la fórmula del Contrato Social. Rawls supone que las personas en su "posición original" no saben nada acerca de las circunstancias de su situación, a través de las cuales unos pudieran beneficiarse y otros salir perjudicados.

Mediante la ficción del velo de ignorancia (a la que nos hemos referido en anteriores capítulos), Rawls pretende garantizar que en el convenio inicial sobre los principios de la justicia, todos los hombres son iguales (7).

(7) WOLFGANG ROD: "La idea del Contrato Social y el problema de la vigencia del derecho". Rev. Anales de la Cátedra Francisco Suárez. nº 17. pág. 289:

Para Rawls, la teoría contractual supone que serán aceptados determinados principios cada vez que se haya producido o pueda producirse una situación semejante a la que debía tener lugar al ser pactado el Contrato Social. Según esto, los principios fundamentales de la justicia son reglas sobre las que se pondrían de acuerdo las personas siempre que éstas fuesen seres humanos libres e iguales, y se encontrarán en relaciones armónicas bajo las condiciones que supone el velo de ignorancia.

Rawls no se sirve del supuesto de un contrato social para explicar la obligatoriedad del Derecho en general, sino para justificar un determinado tipo de ordenaciones jurídicas, es decir, el tipo de relaciones jurídicas liberal democrático. "El contrato social dentro del marco de esta concepción, tiene primariamente la función de legitimación... como en Kant, la idea de Contrato Social tiene en Rawls la función de criterio de la "recta" ordenación jurídica o social, en tanto que es considerada como "recta", cuando se la puede pensar como surgida mediante contrato". (8).

Existe, como hemos dicho anteriormente, un segundo tipo de función, según la cual, la función de la doctrina del Contrato Social sería explicar la vigencia del Derecho en general, es decir, el hecho de que ciertas normas jurídicas sean reconocidas como obligatorias.

Según la doctrina clásica del Contrato Social, la obligatoriedad se basa en el consentimiento de los destinatarios de las normas;

(8) Ibid., pág.290.

la vigencia del orden jurídico supone un acto de consentimiento por parte de los sometidos a ese orden, y la forma de este consentimiento sería el contrato social, que tuvo lugar en un determinado momento, pero con validez para el futuro, sin embargo, estas afirmaciones plantean dos graves problemas; en primer lugar, ¿cómo podrían los participantes en el acuerdo original obligar a sus sucesores? y en segundo lugar, ¿cuál sería la validez del contrato original - una vez que las condiciones existentes durante la celebración del contrato o acuerdo han variado? todo ello nos lleva a preguntarnos ¿hasta qué punto es válida la doctrina del Contrato Social?. Para responder a esta pregunta hay que hacer dos consideraciones fundamentales, en primer lugar, hemos de decir que la doctrina del Contrato Social sólo puede ser comprendida como una doctrina actualizada, constantemente renovable, y adecuada además en todo momento a las circunstancias existentes.

En segundo lugar, es importante tener en cuenta que el consentimiento que se supone prestan los participantes en el contrato es un consentimiento potencial, ya que no puede aceptarse que para cada decisión relevante se preste el consentimiento actualizado de acuerdo con los principios de ordenación jurídica existentes.

La doctrina del Contrato Social es la base teórica de una fundamentación democrática del Estado y de la sociedad, basada en el consentimiento de las personas integrantes del pacto, situadas según Rawls, en una posición original de igualdad, guiadas en sus deliberaciones por un sentido de justicia y por su inherente racionalidad, y desconocedores (a causa del velo de ignorancia) de las

circunstancias concretas de su futura situación o del lugar que ocuparán en la sociedad que tratan de construir.

"Quien no quiera escoger una fundamentación de "derecho natural" en el sentido amplio de la palabra, y reconozca como demasiado estrecha una teoría del derecho basada en el mando, según la cual la vigencia jurídica se basa en la amenaza de sanción ligada a las normas jurídicas, interpretadas como imperativas, tendrá que tomar en consideración la teoría del reconocimiento de la vigencia jurídica, que está en la base de la teoría del Contrato Social" (9)

Partiendo entonces de que todas las teorías del Contrato Social fundamentan la legitimidad del Estado, en un acto de conformidad voluntaria, hemos de distinguir, sin embargo, diferentes tipos de teorías contractualistas.

En general, podemos decir que existen tres tipos de teorías: (10) la teoría explicativa, que basa la existencia de un Estado actual, bien en un contrato para la fundación de esta forma estatal, o bien en un contrato anterior, cuya modificación a lo largo del tiempo ha conducido a la formación del Estado, tal y como actualmente existe. En segundo lugar, estaría la teoría explicativo-legi-

(9) WOLFGANG ROD: "La idea del Contrato Social y el problema de la vigencia del Derecho". Ed. citada. pág.293.

(10) KLIEMT, Hartmunt: "Filosofía del Estado y criterios de legitimidad". Ed. Alfa. Argentina. 1979, pág.60. Original alemán - "Untersuchungen Über die Begründbarkeit Statts Philosophischer Legitimitätskriterien", Frankfurt, 1978. Versión castellana - de Ernesto Garzón Valdes. El original alemán es una colección de escritos no editados.

timante, que es la tesis mantenida por los autores clásicos, el contrato que crea un Estado legítimo desde su nacimiento, a causa del consentimiento prestado por sus creadores. Y en tercer lugar, la teoría puramente legitimante, referida a la justicia o injusticia del Estado en general. Según esta teoría, un Estado es legítimo si se logra demostrar que ha surgido a lo largo de una serie de pasos legitimados, a partir de una situación inicial legítima.

Se trata, en todo caso, de legitimar dos cosas: por un lado, los deberes de obediencia y lealtad que se supone el ciudadano tiene hacia el Estado, y por otro, se trata de legitimar el poder coactivo en cuanto tal.

Si en vez de atender a la existencia o no de contrato legitimador, atendemos al tipo de consentimiento o conformidad prestado por las personas situadas en la posición original (estado de naturaleza), tendremos a su vez dos tipos de teorías, según el consentimiento prestado sea implícito o tácito. (11).

Existe conformidad explícita cuando se declara expresamente que se desea suscribir un contrato, de un contenido determinado.

La conformidad explícita (aunque ficticia), se presta en una situación pre-contractual, en la que aún no existe el Estado, ni un sistema de Derecho natural pre-contractual. Las teorías basadas en la conformidad explícita son las llamadas teorías fundamentales del Contrato Social, y sitúan el contrato para la fundación del Estado en una situación en la que éste aun no existe.

(11) KLIEMT, H.: "Filosofía del Estado y criterios de legitimidad". ed. citada. pág. 61.

Es importante la consideración de este estado pre-contractual en el que se tiene derecho a todo, pero no se tiene deberes. No existen violaciones de derechos ni violaciones de normas morales, es el establecimiento de un orden jurídico con la posibilidad de obligarse definitivamente, el presupuesto necesario para que pueda hablarse de infracciones reprochables, del mismo modo que la existencia de una organización coercitiva es una "conditio sine qua non" para que tenga sentido hablar de la existencia de aquellos derechos que tienen que ser transferidos al Estado en el momento de su fundación. (12).

En lo que se refiere a la conformidad tácita o implícita, podemos decir que existe tal conformidad cuando se aceptan tácitamente los frutos de la acción de otros. La conformidad tácita sólo podría prestarse una vez que existe el Estado.

Según esta teoría, es posible prestar conformidad a un Estado permaneciendo en él y no emigrando. La permanencia voluntaria en un determinado Estado es equivalente a una promesa contractual de someterse a sus leyes. Sin embargo, es difícil aceptar el hecho de la permanencia como conformidad tácita, cuando de lo que se trata no es de pasar de un Estado a otro, sino de alejarnos o retrotraernos al estado de naturaleza.

Si sería aceptable la conformidad tácita que presupondría el hecho de la permanencia en un Estado, en el caso de las comunidades

(12) KLIEMT, H.: "Filosofía del Estado y criterios de legitimidad". Ed. citada. pág. 63.

de emigración interna que presenta R.Noziok en una utopía en la que los estados compiten libremente.

Hasta ahora, hemos partido de la suposición de que el Estado nace debido a que los contratantes en la posición original consienten en ello, ¿pero supone acaso ese consentimiento una obligación moral para el ciudadano que de ahora en adelante ha de obedecer al Estado?. ¿Es esa obediencia voluntaria y motivada por el consentimiento prestado anteriormente?. ¿Es, en todo caso, el Estado una asociación voluntaria?. ¿Persiste la voluntariedad una vez que se ha accedido a la sociedad civil y que las condiciones circunstanciales han variado?. ¿Cuál es el fundamento de la obligación política?. - Es decir, hemos de alcanzar la respuesta a la siguiente pregunta, ¿por qué el ciudadano tiene que obedecer las leyes del Estado?.

A primera vista, tendríamos dos soluciones; por un lado el - ciudadano ha de obedecer porque el Estado tiene autoridad soberana, es decir, tiene el derecho a imponer obligaciones, y el derecho a recibir obediencia por parte de los ciudadanos, es decir, éstos es tán obligados a obedecer las leyes del Estado.

Por otro lado, el ciudadano ha de obedecer la ley por que de la ley justa se deriva la obligación de obedecerla; existen dos ra zones para aceptar la jurisdicción legal del Estado: en primer lugar, el miedo al poder coercitivo ejercitado por la autoridad. Estamos aquí ante una obligación prudente, es decir, una obligación asumida en beneficio propio. Por otro lado, el reconocimiento de que lo que me exigen es correcto y adecuado, es admitir una obligación

moral, estamos ante un deber moral (13).

¿Qué implica el reconocimiento de la autoridad del Estado?. Tal reconocimiento supone, por un lado, la obligación de obedecer las órdenes emitidas por la persona u órgano investido de autoridad. Supone, además, que esa persona o cuerpo tiene el derecho a emitir órdenes y a ser obedecido.

Desde el punto de vista de la obligación prudente (la obligación asumida en beneficio propio), sí existe la obligación de obedecer las órdenes emitidas por la autoridad, ya que si no, el ciudadano sufriría un daño, existe una razón para obedecer y para asumir tal obligación, exista, pues, la obligación para el ciudadano, pero ¿qué ocurre con el derecho que detenta la autoridad de emitir órdenes y de ser obedecido?.

Si acudimos al punto de vista del deber moral, es decir, al reconocimiento de que lo que me exigen es correcto y adecuado, nos encontraremos con que el ciudadano no sólo es obligado, sino que tiene una obligación hacia el Estado, quien a su vez, tiene el derecho de recibir la obediencia del ciudadano. De todo ello, podemos deducir que, el reconocimiento de la autoridad viene dado en términos de obligación moral, y no en términos de obligación prudente. Si lo que exige el Estado es justo, ello me crea el deber moral de reconocer que el Estado tiene derecho a exigirme, y por lo tanto, estoy obligado a obedecer. Sin embargo, creo que dada la dificultad de -

(13) RAPHAEL, D.D.: "Problems of Political Philosophy". The Mac Millan Pres. Ltd. London, 1976. pág.79.

definir rigurosamente la justicia o injusticia de una exigencia de la autoridad, y dado que tal definición tendría que venir de una instancia superior al Estado, cuya autoridad definitoria tendríamos que reconocer a su vez, dado que las diferentes circunstancias y contingencias sociales hacen fluctuar el contenido moral o legal de términos tales como "justo", sería francamente difícil asumir tal deber moral, y sólo sería posible obedecer las órdenes del Estado desde el punto de vista de la obligación prudente; es decir, desde este punto de vista, el reconocimiento de la autoridad del Estado implicaría solamente la obligación (prudente) de obedecer las leyes del Estado.

Respecto a las razones que pueden darse para explicar el reconocimiento de la autoridad del Estado, podemos decir que pueden darse dos tipos de razones (14): en primer lugar, razones legales, encaminadas al reconocimiento de una determinada ley o norma, pero no para el reconocimiento del sistema en su totalidad, y en segundo lugar, razones morales, tales como que el consentimiento de la mayoría es vinculante para los demás, o la creencia de que es el medio mejor para lograr fines morales.

Las razones morales para el reconocimiento de la autoridad del Estado, para el reconocimiento de la existencia de la obligación política vienen apuntadas en varias teorías: en la teoría que mantiene que la existencia del Estado se basa en el Contrato Social, la que mantiene que el Estado se basa en el consentimiento, la que

(14) RAPHAEL, D.D.: "Problems of Political Philosophy". Ed. citada. pág.82.

mantiene que el Estado representa la voluntad general, aquélla que mantiene que el Estado asegura la justicia, o la que supone que el Estado persigue el interés general o el bien común; pero hemos de considerar todas estas teorías detenidamente.

La primera teoría a la que nos hemos referido es la teoría tradicional del Contrato Social, que justifica la obligación política por estar basada en una promesa implícita. (15).

Esta teoría tiene tres formas, o lo que es lo mismo, incorpora tres tipos diferentes de contratos: el contrato de ciudadanía, celebrado entre cada individuo y el Estado, y que supone que si una persona reside en una determinada sociedad y disfruta de sus privilegios, ha de aceptar también las obligaciones. Sin embargo, hay que decir que esto parece claro en el caso de la adquisición de ciudadanía por naturalización, pero el ciudadano de nacimiento no adquiere la ciudadanía, sino que la tiene automáticamente; no ha podido, pues, celebrar contrato alguno.

La teoría del Contrato Social tradicional incorpora además, un segundo tipo de contrato, el contrato de comunidad, según el cual se supone que, dada la naturaleza egoísta de las personas, y dado que todos pueden causar y sufrir daño, las personas acuerdan establecer leyes que regulen sus conductas; ésta sería el origen de la sociedad y de la justicia.

(15) RAPHAEL, D.D.: "Problems of Political Philosophy". Ed. citada. pág.85.

Las leyes nos ofrecen protección frente a los demás, restringiendo a cambio nuestra libertad de actuar como queramos. Es esa - protección que nos ofrecen las leyes lo que hace beneficiosa nuestra participación en el contrato, y es precisamente a través de - esa participación por lo que quedamos obligados a obedecer la ley, habiéndolo prometido así en el contrato.

Sin embargo, esto sería imposible de llevar a cabo si el acuerdo no se logra en el estado de naturaleza, antes de que la sociedad se organice a través del Contrato Social. El contrato de comunidad supone que todas las formas de sociedad son artificiales, y que el hombre es una persona solitaria que sólo piensa en su propio beneficio; pero lo cierto es que el hombre tiene una disposición natural hacia la asociación. (16).

El Contrato Social tradicional incorpora, por último, un tercer tipo de contrato, el contrato de gobierno. Esta teoría supone que existe un doble contrato: un contrato de comunidad y un contrato de gobierno. Mantiene que los hombres acuerdan, en primer lugar, constituirse en sociedad y en segundo lugar, acuerdan crear un Estado y prometen obedecer sus leyes. El segundo contrato, el contrato de gobierno, sería la razón de la existencia de la obligación - de obediencia al Estado; la comunidad sería una forma de unión espontánea, que dependería de las tendencias y necesidades de los hombres, pero la organización del Estado es deliberada, así como su - creación, y las obligaciones resultantes dependen de un contrato -

(16) RAPHAEL, D.D.: "Problems of Political Philosophy". Ed. citada. pág.90.

implícito. Sin embargo, como ya hemos apuntado anteriormente, ¿cómo puede la promesa de una generación obligar a las generaciones posteriores?. En tal caso, la aceptación de la obligación no sería libre, sino impuesta.

La segunda teoría que apuntábamos, relativa al reconocimiento de la autoridad del Estado, era la teoría del consentimiento. Brevemente diremos que esta teoría mantiene que la autoridad del Estado se basa en el consentimiento de los sujetos. Respecto a la forma de prestar este consentimiento, se supone que si un ciudadano permite que se le imponga la ley, ha consentido en ella. Sin embargo, podemos decir que de este consentimiento no se deriva una obligación, dado que la promesa es un medio de someterse a una obligación a través del empleo de determinadas palabras (17).

El tercer tipo de teoría encaminada a fundamentar la obligación política, es la teoría de la voluntad general, que trata de demostrar que nuestra obligación de obedecer la ley es voluntariamente asumida. La obediencia a las leyes del Estado se basa aquí en que tales leyes representan la voluntad general, es decir, la voluntad de la mayoría, y el objeto de esta voluntad general es el bien común y no los deseos particulares de cada persona. La voluntad general es la voluntad que cada persona tiene en cuanto ciudadano o agente moral, y no la suma de intereses particulares; el bien común o el interés general es lo que debemos perseguir, es el objeto de la voluntad real, racional o general, y por lo tanto, es el bien -

(17) RAPHAEL, D.D.: "Problems of Political Philosophy". Ed. citada. pag.95.

real de cada persona. Ya que el Estado tiene como fin conseguir el bien común, el Estado o la ley, es la expresión concreta de la voluntad general.

Sin embargo, habría que decir que ¿acaso el Estado sabe mejor que cada persona lo que ésta realmente desea? ¿cómo es posible suponer que todas las personas desean las mismas cosas, dado que difieren en sus conocimientos?. Creo que esta teoría identifica obligación moral con interés y mantiene que lo que debo hacer es lo que realmente quiero hacer, cuando lo cierto es que lo uno no implica lo otro.

La cuarta teoría a la que nos hemos referido es la teoría de la justicia. Esta teoría mantiene que estamos obligados a obedecer al Estado porque es un medio para la consecución de fines morales que son objeto de obligación para todos.

La obligación de obedecer las leyes del Estado depende del hecho de que tales leyes aseguren la justicia o los derechos morales, es decir, la obligación política depende de nuestra obligación moral de perseguir la justicia. Tal obligación existe únicamente si el Estado asegura la justicia. Si el Estado actuase injustamente, no sería un medio para conseguir un fin moral y desaparecería el derecho a ser obedecido.

La versión original de esta teoría es la teoría de los derechos naturales, defendida fundamentalmente por Locke. La teoría de los derechos naturales mantenía que los hombres tienen ciertos derechos

morales absolutos, como son: el derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad, etc. Estos derechos eran naturales por derivarse de la ley natural o ley de Dios, cuyo contenido eran principios de moralidad.

Sin embargo, respecto a esta cuarta teoría, he de decir que los derechos y obligaciones morales no dependen de la ley positiva, mientras que por el contrario, las obligaciones legales dependen de razones morales para ser moralmente aceptables.

La quinta y última teoría relativa al reconocimiento de la autoridad del Estado es la teoría del bien común o interés general. Esta teoría es mantenida por los utilitaristas y afirma que todas las obligaciones morales dependen de su utilidad para promover el interés o la felicidad general. Dado que el Estado es un medio necesario para asegurar una parte importante de este fin moral, estamos obligados a obedecer la ley como obligación necesaria para cumplir nuestras obligaciones morales. Si un gobierno no promueve, si no que perjudica el bien común, pierde su derecho de obediencia.(18).

Tanto la teoría de la justicia como la teoría del bien común, basan la obligación política en la función que desempeña el Estado, consistente en perseguir un fin moral.

La función del Estado es doble, es una función negativa en tanto ha de preservar el orden y la seguridad, y positiva en tanto ha de promover el bienestar y la justicia.

(18) RAPHAEL, D.D.: "Problems of Political Philosophy". Ed. citada. pág.107.

Ambas teorías cubren la función negativa (la protección de los derechos establecidos, la prevención del daño al bien común) pero no la positiva.

Por tanto, dado que la obligación positiva se basa en el carácter moral de las funciones del Estado, y siendo estas funciones asegurar la justicia y promover el bienestar general, sería necesario, para exponer las bases de la obligación política, combinar la teoría de la justicia y la teoría del bien común.

¿Cuál es, pues, el alcance de la obligación política?. Según lo que hemos visto anteriormente, ya que la obligación política depende de la consecución de los fines de justicia y bien común, no se está bajo obligación a menos que las leyes del Estado estén efectivamente dirigidas hacia estos fines.

Si el sistema legal de un Estado se dirige hacia los fines de justicia y bien común, hay un acuerdo que implica que, sea lo que fuere lo que decida, será obligatorio. Este acuerdo sólo es aceptable si los que toman las decisiones están autorizados para hacerlo por la mayoría de los ciudadanos. Nos enfrentamos de nuevo con el problema de la voluntad general.(19).

¿Quién ha de juzgar si las leyes se dirigen efectivamente hacia estos fines? ¿la mayoría, cada persona?. Parece necesario, al menos en una sociedad democrática, asumir algo parecido a un Contrato Social.

(19) RAPHAEL, D.D.: "Problems of Political Philosophy". Ed. citada. pág. 111.

"La obligación general de aceptar la autoridad del Estado, depende de que el Estado persiga objetivos morales de justicia y bien común. Además, la obligación particular de obedecer una ley específica, con la que podemos estar en desacuerdo, puede ser considerada una obligación contractual, que dependería del acuerdo de aceptar las decisiones mayoritarias... El tomar parte en el proceso contractual, es prometer implícitamente que se aceptará la decisión de la mayoría". (20).

¿Qué ocurre en el caso de la persona que decide no ejercitar su derecho al voto?. ¿Es razonable obligarle a aceptar que lo acordado por la mayoría será obligatorio?. Habría que volver de nuevo a la doctrina del consentimiento. La persona que se abstiene de votar no ha dado ninguna promesa, pero si no mantiene una protesta activa en contra del proceso o trata de abandonar el país, se supone que lo acepta.

En resumen podemos decir que los fundamentos de la obligación política en general, dependen de los fines morales u objetivos del Estado. Estamos moralmente obligados a obedecer las leyes porque tenemos la obligación moral de promover la justicia y el bien común, y porque la actuación del Estado es un medio para la consecución de tales fines.

"Cuando estamos en desacuerdo con un determinado gobierno, o una determinada ley, estamos obligados a aceptarla, cuando tal ley o gobierno tiene el consentimiento de la mayoría, y la obligación

(20) Ibid., pág. 112.

surge porque la participación en un proceso democrático de elección implica una promesa de aceptar decisiones mayoritarias" (21).

.-La idea rawlsiana del Contrato Social.

Para analizar cuál es la idea de Rawls acerca del Contrato Social, hemos de detenernos en primer lugar en lo que supone su Teoría de la Justicia, y en el modo según el cual concibe el Contrato Social.

Hemos de decir que la teoría de Rawls es una alternativa viable a la concepción intuicionista y utilitarista clásica, que trata de proporcionar la luz necesaria para interpretar la afirmación de que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales.

El objeto primario de la justicia para Rawls es la estructura básica de la sociedad, o más exactamente, la vía según la cual, las instituciones sociales mayores distribuyen derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas procedentes de la cooperación social. (22).

(21) RAPHAEL, D.D.: "Problemes of Political Philosophy". Ed. citada.

(22) RODRIGUEZ MARIN, J.: "La teoría del Contrato Social Rediviva". Rev. Teorema. Vol.VII. Universidad de Valencia, 1979. págs: - 109 y ss. J.Rawls. "Teoría de la Justicia, ed. citada. pag. - 28.

Don son los objetivos principales de Rawls. En primer lugar, formular una concepción razonable de la justicia para la estructura básica de la sociedad, y en segundo lugar, examinar los principios de justicia que regularían una sociedad bien ordenada; es decir, en palabras de Rawls, su objetivo es "presentar una concepción de la justicia que generalice y eleve a un nivel mayor de abstracción, la teoría tradicional del Contrato Social, tal y como se encuentra en Locke, Rousseau y Kant."

Para Rawls, según mantiene Carr, un individuo I tiene la obligación política de emprender la obligación A, sólo y sólo si existe un hipotético Contrato Social C, de tal modo que si se encuentra se en la posición original rawlsiana, acceder a C, y el cumplimiento de A es necesario para la consecución de C; es decir, para Rawls sólo existe la obligación política si existe un contrato previo.(23).

Hay tres características en la noción rawlsiana del Contrato Social que lo hacen diferente de la teoría tradicional.

Mientras que la teoría contractualista tradicional presupone normas de moral (como hemos visto anteriormente) como base de la obligación política, Rawls se centra primero en problemas de justicia, para después hablar de moral personal. Rawls utiliza el Contrato como método justo para conseguir un resultado justo: la sociedad ideal. Aquí el contrato, además del objetivo tradicional de fundamentar la legitimidad del Estado, es el dato que nos asegura que la

(23) CARR, Spender: "Rawls Contractualism and our Moral Intuitions". The Personalist, 56. 1975.

futura sociedad cumple los requisitos de la justicia (cumple, según Rawls, sus dos principios).

Según Rawls, una persona no necesita hacer nada para adquirir una obligación política. Tradicionalmente se decía que era la comisión u omisión de un determinado hecho lo que nos situaba bajo una obligación. Para Rawls no son obligaciones, sino deberes.

Por último, para la teoría contractualista tradicional, el acceso a la sociedad civil estaba motivado por el deseo de abandonar un estado de naturaleza poco favorable. Por el contrario, los contratantes rawlsianos, no optan por la justicia como imparcialidad ante el deseo de escapar de la posición original, sino ante el deseo de acceder a una sociedad que asegurará y ampliará sus perspectivas vitales.

Veamos ahora cuál es la postura de Rawls durante las cuatro fases de la teoría contractual clásica. Según la teoría tradicional, existen cuatro momentos fundamentales, que parten del estado de naturalaleza, hasta llegar a la creación del Estado.

Existe en primer lugar una situación del estado de naturaleza, concebida como una situación prejurídica, integrada por grupos de personas que tienen su historia, cultura, costumbres, etc. Esta situación es la que la ley debe organizar, Rawls trata de transformar la sociedad a través de sus dos principios.

Existe un segundo momento, el momento de la ley natural. Esta ley natural es el deber previo a todas las decisiones humanas, deber

que determina las estructuras básicas jurídicas. En el Contrato rawlsiano, las personas integrantes de la posición original decidirán o no su acceso a la futura sociedad, teniendo en cuenta sólo datos generales (a causa del velo de ignorancia) acerca de sí mismos y - de sus circunstancias en la futura sociedad. Decidirán también atendiendo a su condición de seres racionales, y a un cierto sentido de la justicia, capacidad que Rawls presume que existe en los integrantes de esta posición original.

Respecto al tercer momento, el momento del acuerdo o contrato, Rawls supone que ha de existir unanimidad, en el sentido de que - las estructuras jurídicas respeten a todos, y garanticen a cada uno su derecho. ¿Qué ocurriría si los contratantes no llegasen a un - acuerdo?. En este caso, Rawls supone que si los grupos contratantes no llegasen a un acuerdo, habrán de afrontar el egoísmo general, - es decir, cada uno podría hacer valer sus intereses del modo que - crea oportuno. A primera vista, esta situación parece equivalente a un estado de guerra de todos contra todos Hobbesiano, pero para Rawls esto no es una concepción de la naturaleza humana, sino una regla de conducta. Rawls, a diferencia de las teorías tradicionales, no da una explicación clara de una estructura no contractual. (24).

El cuarto momento, según la teoría contractual, es la creación del Estado. El Estado (lo mismo que la ley), para ser justo, no puede basarse en el interés individual de las personas, sino -

(24) LESNOFF, M.H.: "Justice, Social Contract and Universal Prescriptivism". The Philosophical Quarterly. Vol. 28 nº 110. January, 1978.

que ha de tener como fundamento un motivo ético.

Rawls confronta el interés individual y el motivo ético, en una especie de balanza equilibrada. La solución, según Rawls, estará en la supremacía que se le de al interés individual, estando ésta siempre subordinado al motivo ético, a saber, el recíproco reconocimiento de las personas como tales (25).

.- ¿Puede la teoría rawlsiana general principios de justicia?

Los principios de la justicia, según Rawls los concibe, para la estructura básica de la sociedad, son aquellos principios que - personas libres y racionales, preocupadas en fomentar sus propios intereses, aceptarían en una posición original de igualdad, como de finidores de los términos fundamentales de su sociedad. (26).

El motivo por el que los integrantes de la posición original elegirán estos principios estaría en la teoría de los bienes primarios, bienes que para Rawls sería irracional no desear.

¿Cuales son los principios que Rawls supone elegirían las personas en la posición original?. En general, podemos decir que existen dos tipos de principios, los principios para las instituciones, que son los principios de justicia social, y los principios para - las personas, es decir, los principios de conducta correcta que se

(25) SCHAAR, John: "Some Comments on Rawls Theory of Justice". Social Theory and Practice. Vol. 3. nº 5. 1974.

(26) RODRIGUEZ MARIN, J.: "La teoría del Contrato Social Rediviva". Ed. citada. págs. 109 y ss.

rían elegidos por las partes racionales y autointeresadas, en la posición original, una vez elegidos los principios de justicia social.

Respecto a los principios para las instituciones, Rawls apunta dos principios a la vez, el principio de igualdad y el principio de la diferencia. Ambos principios dicen lo siguiente:

-Principio de igualdad: "Cada persona ha de tener un derecho igual a la mayor libertad básica, - compatible con una libertad similar para todos".

-Principio de la diferencia: "Las desigualdades sociales y económicas han de ser ordenadas de manera que sean ventajosas - para todos, unidas a posiciones y oficios asequibles para todos". (27).

Respecto a los principios para las personas, Rawls distingue entre obligaciones y deberes. Las obligaciones nacen de la voluntad y se derivan del principio de imparcialidad, que supone que una persona ha de cumplir su función, tal y como lo definen las reglas de una institución, cuando ésta es justa en el sentido rawlsiano.

Por el contrario, los deberes naturales se nos aplican sin consideración de nuestros actos voluntarios y al margen de las relaciones institucionales.

(27) J. RAWLS. "Teoría de la Justicia". Ed. citada. pág. 82.

¿Cómo justifica Rawls sus principios de justicia?. Rawls ofrece tres tipos de argumentos: en primer lugar, supone que sus principios son el resultado de un acuerdo hipotético celebrado entre los miembros de la posición original, a través de un procedimiento objetivo e imparcial (argumento contractual. En segundo lugar, Rawls -apunta que sus principios de la justicia son los que mejor se adecuan a nuestras intuiciones morales (argumento del equilibrio reflexivo). En tercer lugar, supone que sus principios son más congruentes con nuestras convicciones morales más arraigadas y con nuestros juicios acerca de la justicia (argumentos de la congruencia),(28).

La deducción que Rawls ofrece de sus principios de la justicia parte de la posición original y del diálogo imparcial que en ellas tiene lugar. Los participantes no saben nada acerca de sí mismos y no poseen principios morales, sólo tienen un cierto sentido de la justicia, ¿qué guía utilizarán en su elección? Rawls da a entender que se guiarán por el propio interés y por ese sentido de la justicia, y dice al respecto: "...al elegir los principios, cada uno intenta hacer prevalecer sus intereses".

Puede que, dadas estas condiciones, los principios elegidos no fuesen los que Rawls supone, pero aún suponiendo que fuesen elegidos sus dos principios de la justicia, ¿sería justo ese resultado?. Rawls supone que si el procedimiento es justo, el resultado -también lo será. Sin embargo, es necesario analizar si se puede llegar a un resultado injusto partiendo de las premisas de Rawls. (29)

(28) CARR, S.: "Rawls Contractualism and our Moral Intuitions". The Personalist. 56. 1975.

(29) SCHELKENS, D.F.: "The Social Contract and the Principle of Law". International Philosophical Quarterly. Vol. XVII, nº 3. 1977.

Rawls argumenta que, dado que sus contratantes prefieren una determinada estructura social, también preferirán que las reglas - que definen esa estructura social sean impuestas a través de la ley, de modo que la estructura sea estable. La existencia de leyes que producen la imposición de penas por hechos que los castigados no - han cometido, aparecen justificadas en función de la prevención de males mayores, como en los casos de desorden civil o para prevenir injusticias mayores.

En estos casos de estricta responsabilidad, el ciudadano representativo rawlsiano (los contratantes rawlsianos son átomos idénticos, desconocedores de sus características en tanto personas sociales. El problema de elección es el mismo para todos en la posición original, por tanto, hemos de considerar cuál es la preferencia racional de un sólo ciudadano, el ciudadano representativo), - ha de valorar ciertos riesgos y no puede excluir el riesgo de daño o de injusticia. La aceptación racional con la que Rawls justifica los casos de estricta responsabilidad, es precisamente lo que asegura la justicia de los principios de la justicia, es decir, Rawls - justifica la posible existencia de injusticia (en los casos de estricta responsabilidad), a través de la aceptación racional de la misma.

Otra situación en la que podría existir injusticia, sería en el caso de desigualdades en la distribución de la renta y riqueza. Rawls apunta que estas desigualdades son justas si son en beneficio de todos (principio de la diferencia), pero ¿es justa esta desigualdad?. Podría existir injusticia (30), dado que si es verdad que los

(30) En relación con el tema, ver: "Justice, Social Contract and - Prescriptivism". M.H. LESNOFF. The Philosophical Quarterly. V. 28. nº 110. January, 1978.

mejor capacitados en la sociedad han de contribuir sin esperar recompensas extra (como ocurre desde el punto de vista marxista), entonces, la posición de los peor situados en la sociedad rawlsiana es análoga a la de un Lockeano en un mundo Hobbesiano. Tanto el Lockeano como el peor situado tienen derecho a más de lo que obtienen, dado que los mejor situados pueden no hacer uso de sus capacidades si no hay incentivos, y el peor situado deja de percibir aquellas que obtendría si el mejor situado utilizase su capacidad a tope.

¿Qué problemas plantean los principios que Rawls propone?. - El primer principio rawlsiano supone que la libertad de toda persona ha de ser maximizada en tanto sea compatible con la libertad de los demás. Ello hace suponer que no todos tendrán la misma cantidad de libertad. Sin embargo, Rawls considera que la persona que tuviese una cantidad de libertad menor, sería más favorecida en la situación rawlsiana que en cualquier otra. El primer principio, que Rawls supone sería adoptado unánimemente, serviría para medir el nivel de justicia de las instituciones de una sociedad.

Sin embargo, el primer principio sólo sería seleccionado si supiésemos de antemano cómo han de resolverse los conflictos de libertad. Una vez desarrollados los medios para resolver estos conflictos, la utilización del primer principio como medida de valor estaría severamente controlada.

Además, la delimitación del primer principio estaría profundamente influenciada por la Convención Constitucional y por la Cons

titución resultante, por tanto, el primer principio no supone una medida absoluta respecto a la justicia de la Constitución, sino que por el contrario, su significado depende de ésta.

Dado que la función de los principios será la de establecer y evaluar las instituciones y las prácticas sociales, han de ser claros y estar exentos de conflictividad, pero ¿existe realmente esta ausencia de conflictividad?. Ya que una de las libertades incluidas en el primer principio es el derecho de propiedad, puede ocurrir que existan diferencias en su distribución y que el segundo principio exija reducir las desigualdades económicas, con lo que entrarían en conflicto los dos principios.

La solución que Rawls ofrece es la ordenación lexicográfica de los principios, y dice al respecto: "...estos principios, han de situarse en un orden serial, siendo el primer principio prioritario al segundo. Esta ordenación supone que cualquier desviación de la libertad exigida por el primer principio, no puede compensarse o justificarse con mayores ventajas económicas y sociales" (31).

Sin embargo, respecto a la ordenación lexicográfica que Rawls propone, hemos de decir que no existe una seguridad absoluta acerca de que este orden prevalecerá, y que además, a la vista de las sociedades actuales, parece ser que prevalece el papel económico sobre el papel desempeñado por la libertad.

Rawls argumenta que las prácticas sociales actuales no reflejan el tipo de razonamiento que sería seguido por las personas si-

(31). RAWLS, J.: "A Theory of Justice". Ed. citada. pág. 61.

tuadas en la posición original. La solución podría estar en que tomemos la perspectiva de la posición original, si lo hacemos así, - descubriremos que ciertas normas prioritarias son preferibles a - otras, del mismo modo que los principios de la justicia elegidos - lo son a aquellos no elegidos.

.- La cuestión motivacional

La Teoría de la Justicia de Rawls es la respuesta a las críticas analíticas a la filosofía moral, ocupada en discernir cuál - es el papel de la motivación en la teoría moral.

Se trata de justificar la moralidad como motivo de la actuación racional, a través de la respuesta a preguntas tales como ¿Actúan todas las personas de acuerdo con lo que exige la moralidad?, si es así, ¿por qué actúan moralmente? ¿por qué han de actuar las personas moralmente? ¿por qué debe, una persona aquí y ahora, hacer lo que está claro que se le exige moralmente?.

Rawls ofrece su propia solución al problema de la motivación, como ahora veremos.

Una de las explicaciones más usuales acerca de los motivos de la actuación humana es el propio interés. Sin embargo, las dificultades para establecer una razón para ser justo sobre la base del - propio interés son obvias, ya que la justicia puede imponer exigencias sobre nuestras acciones, que entrarían en conflicto con el interés individual o incluso con el interés general.

Kant fué uno de los primeros en ofrecer una justificación motivacional no moral, basada en el interés. Kant trata de separar la motivación moral de cualquier otra forma de inclinación o interés individual, y establece la moralidad de una acción en términos de la racionalidad del deseo de elevar a máxima, que ese acto ser una ley universal.

La suposición motivacional más importante en Rawls se encuentra en la descripción de la posición original, y consiste en que los grupos de la posición original son mutuamente desinteresados. Rawls se basa en una premisa muy débil: el altruismo. (32).

La situación ralsiana es la siguiente: es una situación en la que personas racionales con ciertos fines y conectadas en cierto modo, han de elegir entre diferentes probabilidades de actuación, a la vista de su conocimiento de las circunstancias. Lo que estas personas hagan, se deriva de su razonamiento estrictamente deductivo, a partir de estas suposiciones acerca de sus creencias e intereses, su situación y opciones asequibles.

Rawls trata de conectar la motivación humana con la concepción de la justicia que se va a aplicar a la estructura básica de la sociedad, de tal modo que una sociedad bien ordenada sea estable respecto a la justicia de las instituciones y al sentido de la justicia que Rawls supone en las personas y que resulta necesario para mantener la estabilidad.

(32) BATES, Stanley: "The Motivation to be Just". *Ethics*. Vol.85. 1964.

La concepción de la justicia que los contratantes rawlsianos eigen, está influida por la elección previa de los dos principios, estos principios se contrastan a su vez con nuestros juicios a través de lo que es justo en cada caso, para comprobar si tales principios han podido derivarse de los principios que se suponen justos, es decir, el nivel justicia en cada caso se medirá en la confrontación con los principios elegidos y éstos a su vez, con el sentido de la justicia que Rawls concibe en sus contratantes racionales.

Rawls, al suponer que las personas en la posición original - están motivadas para elegir sus principios, lo hace teniendo en cuenta los siguientes factores: que la cooperación humana es posible y necesaria; que los contratantes se adhieren a principios de elección racionales; que todos los contratantes desean los bienes primarios (derechos y libertades, oportunidades y poderes, renta y riqueza); y que los grupos contratantes son capaces de un sentido de la justicia y se adherirán a los principios adoptados.

En general, podríamos decir que Rawls auna dos tipos de motivos: por un lado, el deseo de bienes primarios nos recuerda a Kant en la búsqueda de una justificación motivacional no moral, basada en el interés; por otro, el sentido de la justicia, que Rawls supone en los contratantes originales, supondría un cierto límite moral en la decisión acerca de los principios, del mismo modo que la racionalidad que presupone influye en las decisiones supondrían también un límite en cuanto al significado de las mismas. (33).

(33) Ver en relación con el tema: "Outline of a Decision Procedure for Ethics". J. RAWLS. Philosophical Review. Vol. 60. 1951.

La validez de los principios acordados, de los que se derivarán los principios morales, la basa Rawls no sólo en que han sido tamizados a través del sentido de la justicia que poseen los contratantes, sino en lo que él llama "reflective equilibrium", es decir, en la idea de que estos principios guardan un equilibrio lo más perfecto posible, con nuestros juicios meditados acerca de la justicia.

Sin embargo, la situación que Rawls plantea adolece gravemente de irrealidad, ya que la noción rawlsiana del velo de ignorancia influye profundamente en la decisión de los contratantes, la carencia de conocimientos específicos acerca de su futura situación motiva una determinada decisión, aunque sea la misma por parte de todos, ya que todos poseen el mismo nivel de conocimientos, decisión que probablemente no se reflejará en los dos principios si desapareciese el velo de ignorancia.

.- La racionalidad como método de elección

Para Rawls, el contrato es la construcción hipotética de una posición inicial, en la que los términos para la distribución más justa posible de bienes sociales, resultaría de los cálculos de personas racionales y representativas (la persona representativa, como ya hemos visto, es el resultado de la igualdad de conocimientos y de la unanimidad de la decisión), interesadas en su propio bienestar y en el de sus descendientes.

La racionalidad de las personas representativas rawlsianas es la racionalidad de la teoría económica, es decir, la capacidad de

hacer planes a largo plazo, en donde los deseos son valorados preferentemente, las opciones para conseguir tales deseos son valoradas probabilísticamente, y el nivel de satisfacción máxima es calculado. El producto del contrato original son los principios de la justicia que asignan justamente los bienes resultantes de la cooperación social. (34).

Para Rawls, lo mismo que para Kant, la racionalidad es la capacidad humana fundamental, necesaria para la cooperación social y para la existencia de justicia, pero, al menos superficialmente, - emplea modelos de racionalidad diferentes. ¿Cuáles son estas diferencias?

La explicación de Kant es más analítica, ya que emplea los juicios empíricos e históricamente contingentes de moralidad política, un componente universal y necesario, Kant supone que la habilidad de la razón humana para ordenar el conocimiento, para ordenar la sociedad a través de principios de justicia, está enraizada en la capacidad distinta de la razón para formas universales de pensamiento, que trascienden las particularidades y contingencias de la vida. Para Kant, el papel de la razón al determinar la actuación a seguir es constitutivo y no instrumental.

La explicación de Rawls, por el contrario, es más económica y se basa en un proceso contractual que valora los recursos asequibles y busca el balance maximizador de los principios menos gravo-

(34) HICKS, Joe H.: "Philosophers Contracts and the Law". Ethics - Vol.85. 1974.

ses, que aseguren la mayor riqueza de juicios. El proceso de razonamiento rawlsiano sólo es posible en términos de una estructura lógica subyacente y principios prioritarios que sean constantes.

Para Rawls, la razón humana es un instrumento de adaptación, que modela sus principios ordenadores fuera del campo de la experiencia, de lo que se deduce que la acción viene dada por los deseos y la razón es un instrumento para la máxima satisfacción de los deseos, es decir, para Rawls, los principios que serán elegidos son normas de actuación a largo plazo, calculadas para conseguir el máximo de satisfacción de deseos.

Los bienes sociales primarios, objetivo de la decisión contractual guiada por la razón, están definidos por los principios de la justicia, en el sentido de que los principios de la justicia son constitutivos de una visión de la vida social, de la que estos principios son inherentes. (35).

(35) Ver en relación con el tema: "The Possibility of Altruism". T. NAGEL, Princeton University Press. 1978.

III) CONSIDERACIONES SOBRE EL NEOCONTRACTUALISMO: EL MODELO UTOPICO
DE R. NOZICK.

- Introducción

Partiendo de dos opiniones contrapuestas acerca del objeto o fin de toda sociedad, como serían las tesis utilitarista tradicional y la nueva corriente, inspirada fundamentalmente, no en la maximización del bienestar general, sino en una teoría de los derechos humanos que proteja las libertades básicas y los intereses de las personas, hemos de situar la obra de Nozick dentro de esa segunda corriente. (1).

La crítica fundamental que Nozick hace al utilitarismo es la de que ignora la importancia moral de la individualidad de las personas, y para ello, insiste en que el fundamento de la moral es un conjunto de derechos individuales que expresan la inviolabilidad de las personas, y reflejan el hecho de nuestra existencia independiente.

Nozick enumera tales derechos, y mantiene que el único mal moral sería la violación de estos derechos; fuera de ello, el buen o mal funcionamiento de un sistema social, o su capacidad de producción de injusticia, carece de importancia.

(1) Ver al respecto la conferencia pronunciada por el Profesor Hart de la Universidad de Oxford, con el título "Entre el principio de utilidad y los Derechos Humanos", traducida por mí, y publicada en la Revista de la Facultad de Derecho, nº 58. Madrid. - 1980, págs. 7-28.

Tales derechos individuales serían, según Nozick, los siguientes:

- Derecho a no ser asesinado o asaltado.
- Derecho a ser libre de toda forma de coacción o limitación de libertad.
- Derecho a que no se nos arrebate la propiedad legítimamente adquirida.
- Derecho a castigar y a exigir compensación ante la violación de nuestros derechos.
- Derecho a defenderse y a defender a los demás ante tales violaciones.
- Derecho a adquirir la propiedad y a recibirla por herencia.

Respecto a los criterios de legitimación del Estado Nozick - mantiene (a pesar de su esposición acerca del Estado ultra-mínimo que consideraremos más adelante), que el único Estado moralmente - legítimo y justificable, es el estado mínimo, el Estado típicamente liberal (Night-watchman State), cuyas funciones, es decir, cuya función única, es la de proteger a sus ciudadanos frente a la violación de sus derechos individuales. Por ello, y para ello, lo único que podrá recabar de sus súbditos, será lo necesario para cubrir los gastos de su función única.

En el Estado vigía, las personas hacen transferencia de su derecho a castigar o a exigir compensación de los demás. Estos derechos, que el Estado recibe de sus súbditos, los utilizará para pro

tegerlos contra la violencia o contra las violaciones de sus derechos individuales.

Pero, frente a la argumentación de Nozick, estamos de acuerdo con Hart cuando dice que Nozick no contempla las consecuencias en términos de la felicidad o miseria humana producida por la aceptación de tal sistema de derechos, y cuando apunta (2) que los derechos que son, según Nozick, fuente de la moral, son derechos que implican servicios negativos por parte de los demás (no matar, no robar, etc.), y es necesario incluir aquellos derechos que implican servicios positivos, como el alivio de grandes necesidades o sufrimientos.

Frente a la enumeración taxativa de derechos individuales y negativos por parte de Nozick, Hart concluye diciendo: "...es una antigua creencia la de que para tener una vida llena de sentido no sólo se necesita proteger la libertad de una restricción deliberada, sino que también son necesarias las oportunidades y los recursos para su ejercicio. Excepto para unas pocas personas privilegiadas y con suerte, la posibilidad de perfilar la propia vida, y de llevar una vida llena de sentido, es algo que ha de construir la ordenación adecuada de los recursos económicos y sociales, que no es algo automáticamente garantizado por una estructura de derechos negativos". (3).

(2) HART: "Entre el principio de utilidad y los Derechos Humanos" conferencia citada. pág. 13.

(3) HART, Conferencia citada. pág. 16.

.- El modelo de Estado de Naturaleza de Nozick: El Proceso General de Agencias Protectoras Dominantes.

El fin del análisis que Nozick hace de la Teoría del Estado de Naturaleza es la búsqueda de una respuesta a las siguientes cuestiones: ¿si el Estado no existiese, sería necesario inventarlo, hubiese sido necesario, y hubiese sido inventado? (4). Se trata de buscar una justificación a la existencia del Estado considerado - además si las acciones necesarias para la creación y nacimiento del Estado son moralmente permisibles, y si la actuación del Estado viola los derechos morales de las personas.

Nozick parte de la consideración del Estado de Naturaleza de Locke y supone que una vez resueltas las dificultades planteadas - por tal estado de naturaleza, el paso al estado civil no sería necesario, es decir, no existiría un pacto unánime a través del cual las personas transfieren sus derechos al Estado.

Según Locke, "... las personas en el estado de naturaleza, están en un estado de libertad perfecta para actuar, y para disponer de sus posesiones, sujetos únicamente a la ley de la naturaleza y no a la voluntad de ningún hombre..., los límites de la ley de la naturaleza exigen que nadie dañe a otro en su vida, salud, libertad o posesiones..., algunas personas transgreden estos límites - violando los derechos de los demás y dañándolos..., las personas - han de defenderse y defender a los demás de tales transgresiones,

(4) NOZICK, R.: "Anarchy, State and Utopia". Blackwell, Oxford. 1974
pág.3.

hasta obtener una recompensa suficiente por el daño sufrido..., la retribución o satisfacción ante la transgresión ha de estar guiada por la razón serena y la clara conciencia, la satisfacción ha de ser proporcional a la transgresión...". (5).

Para Locke, la creación del estado civil es la solución a los inconvenientes que presenta el estado de naturaleza, es la creación de un poder dilucidador de conflictos y determinante del grado de transgresión y violación de los derechos, del mismo modo que determinante también del grado de satisfacción o recompensa ante tales transgresiones. Lo que Locke no podía prever era la dirección que iba a tomar la actuación de este poder creado en la sociedad civil, a lo largo de la historia, actuación que, en sus afanes expansivos y totalizadores, acabó como supone Nozick por violar los derechos de los ciudadanos, a quienes se supone protege, y para cuyo fin fue creado. ¿Son entonces mayores y más graves los inconvenientes que presenta la sociedad civil que los que apuntaba Locke en su estado de naturaleza?. Para Nozick, sólo después de que entren en juego todas las fuerzas del estado de naturaleza, especialmente aquellos - acuerdos voluntarios y aquellos otros acuerdos que las personas obtienen, actuando dentro de los límites que marcan sus derechos, sólo después de haber estimado sus efectos, estaremos en situación -

(5) NOZICK, R.: "Anarchy, State and Utopia". ed. citada. pág. 10; Ver: "Two Treatises of Government". J.Locke. Ed. Laslett. New York, Cambridge University Press, 1967. Ed. castellana: "Ensayo sobre el Gobierno Civil". J.Locke. ed. Aguilar. Madrid. - 1980. Trad. de Amando Lazaro Ros e Introducción de Luis Rodríguez Aranda. págs. 5,6, 7 y 8.

de ver cuáles son los inconvenientes, y de ver si el remedio es peor que la enfermedad (6).

Veamos entonces cuáles son estos inconvenientes que presenta el estado de naturaleza y cuáles son las soluciones que ofrece Nozick para no hacer necesario el paso al estado civil.

En el estado de naturaleza, regido por la ley natural, tal ley no ofrece solución a todos los problemas planteados, como ocurre en el caso relativo a que la compensación o satisfacción ante la transgresión de un derecho sea exacta o justa, ya que puede ocurrir que las personas, en sus situaciones y circunstancias individuales, se den a sí mismas el beneficio de la duda, y supongan que están actuando correctamente, aún cuando la satisfacción, en relación con el daño, sea exagerada, o aún cuando no exista tal satisfacción, debido a que su adversario sea más fuerte o tenga más poder que el que ha sido dañado en sus derechos. Dado que la estimación del daño es siempre subjetiva e individual, y dado que le es innato a las personas perseguir su propio beneficio, y que no existe un ente objetivo e imparcial que diluce la cuantía del daño (si realmente existió) y la de su satisfacción, es muy probable que las soluciones sean profundamente injustas.

¿Cómo crear un ente objetivo, dilucidador de conflictos que vele además por la protección y la seguridad de los que han creado, y que incorpore sólo la cantidad de poder necesaria para que no pueda excederse en sus funciones, actuando sin control, aislada y autónomamente.?

(6) NOZICK, R.: "Anarchy, State and Utopia". Ed. citada. pág. 11.

Para resolver este problema, Nozick crea lo que él llama "Asociaciones Protectoras", o también "Asociaciones Protectoras Dominantes".

¿En qué consiste, cuál es la naturaleza y el funcionamiento de estas Asociaciones Protectoras?. Las "asociaciones protectoras de Nozick están integradas por grupos de personas que tratan de protegerse mutuamente. Ante la violación de un derecho infringida a un miembro de tal asociación protectora, todos los demás miembros acudirán en su defensa, atendiendo su llamada, pero, dado que cualquier miembro puede, en cualquier momento, apelar a sus asociaciones diciendo que sus derechos están siendo, o han sido, violados, y que puede ocurrir que tal transgresión o violación no sea real, y dado que todos pueden ser llamados en cualquier momento para ejercer una función protectora, ¿quién decide quién ha de acudir en caso de que la defensa no exija la actuación de todos los miembros de la asociación?.

Como vemos, el funcionamiento de estas asociaciones plantea problemas. Puede ocurrir también que la creación de tales asociaciones de deba a determinados grupos de personas que consideran inaceptables las actividades del Estado o de sus sistema legal, de tal modo que acuerden privadamente formas de compensación ajenas al aparato del Estado, pero la creación de tal sistema de protección paralela estaría sometida a que el sistema legal vigente permitiese uno utilizar tal sistema legal. (7).

(7) NOZICK, R.: "Anarchy, State and Utopia". Ed. citada, pág. 16.

Puede ocurrir también que un cliente o miembro de la asociación protectora resulte dañado por una persona que no sea miembro de tal asociación; es este caso, ¿han de exigir las agencias protectoras que sus clientes renuncien a sus derechos de compensación - privada, cuando han sido dañados por personas que no son miembros de la agencia protectora?. Podría ocurrir que llegásemos a una cadena de infinitas venganzas. Nozick mantiene que lo que la agencia ha de hacer es rehusar a aquel cliente que privadamente ejerce sus derechos en contra de otros clientes, además, no existiría protección para él, ante las represalias que sobre él puedan ejercer los clientes contra quienes, a su vez, ha ejercido sus derechos. (8).

¿Qué ocurriría en el caso de que diferentes agencias protectoras ofreciesen sus servicios en la misma área geográfica?. Qué - ocurriría, también en el caso de conflictos entre clientes de agencias diferentes?. Como vemos, el número de problemas que presenta el funcionamiento de las agencias protectoras es infinito, y su solución siempre parece apuntar hacia la creación de un ente superior capaz de dilucidar los problemas planteados, es decir, parece dirigirnos implícitamente hacia la idea de Estado que Nozick, en esta primera parte, trata de desechar. (Como veremos más adelante, Nozick concluye optando por la idea de Estado liberal o "Night-Watchman State").

Respecto a los conflictos planteados entre las diferentes - agencias, Nozick lo resuelve apuntando que si una de las agencias

(8) Ibid., pág. 15.

actúa fuera de los límites marcados por la ley de la naturaleza, - las demás agencias se unirán contra ella y las personas no cooperarán voluntariamente, al sentirse víctimas suyas y no sus protegidos. (9).

¿Cuáles son las características principales y las diferencias entre el Estado y las agencias protectoras de Nozick?.

Como primera característica del Estado, aparece la idea de - que el Estado detenta el monopolio del uso de la fuerza en un área geográfica determinada; este monopolio es incompatible con el ejercicio privado de los derechos. Por el contrario, este concepto, fundamental para la existencia del Estado, no está así determinado en las agencias protectoras. En las agencias protectoras, la asociación permite que algunas personas ejerzan privadamente sus derechos, además, las agencias no protegen a todas las personas situadas dentro de su dominio, sino sólo a aquéllas que solicitan su protección.

Hay además una segunda característica del Estado que las agencias no satisfacen, es decir, un Estado detenta el monopolio de decidir cómo y cuándo ha de utilizarse la fuerza; sólo el Estado puede decidir quién ha de utilizar la fuerza y bajo qué condiciones; detenta el derecho de prescindir de la legitimidad y permisibilidad del uso de la fuerza dentro de sus límites; detenta además, el derecho de castigar a aquéllos que violan su monopolio.

(9) NOZICK, R.: "Anarchy, State and Utopia". Ed. citada, pág. 17.

Este monopolio del Estado puede violarse de dos modo: bien - utilizando la fuerza a pesar de no estar autorizado por el Estado para hacerlo, o bien constituyéndose un grupo y grupos de personas en autoridad alternativa, para decidir cuándo o quién utiliza la - fuerza de un modo legítimo y justo (10).

Existe además una tercera característica del Estado, que la agencia no posee, consistente en que el Estado anuncia que aquél - que utilice la fuerza sin su aprobación será castigado después de "descubrir" y "probar" la culpabilidad del supuesto infractor a través de un procedimiento determinado.

Por el contrario, la agencia no anuncia tal amenaza, ni individual ni colectivamente, ya que no está legitimada para ello, y - por lo tanto prescinde de todo elemento monopolizador, a diferencia del Estado. También se diferencia la agencia del Estado en que ésta sólo protege a aquéllos que pagan para ser protegidos, mientras que en el Estado se protege a todos aquéllos que se encuentren bajo sus límites geográficos. (11).

En general, podemos decir que la agencia protectora ideada por Nozick se diferencia del Estado en que carece del monopolio del uso de la fuerza; no protege a todos los que se hallan dentro de su territorio. Estas agencias protectoras constituyen lo que Nozick llama "Estado ultramínimo", en el que se excluye la venganza privada y se protege sólo a aquéllos que compran tal protección. La única

(10) NOZICK, R.: "Anarchy, State and Utopia". Ed. citada. pág.23.

(11) Ibid., pág.25.

función del "Estado ultramínimo" es la protección de los derechos contra su transgresión, considerando ilegítima cualquier otra función, ya que ello supondría una violación de los derechos que hemos enumerado al principio de este capítulo.

Sin embargo, a pesar de la aparente defensa que Nozick hace del "Estado ultramínimo" como único garante y defensor de los derechos de las personas, acaba por considerar, como veremos más adelante, que el tipo de Estado adecuado para la defensa de tales derechos es el Estado liberal no intervencionista, también llamado "Estado mínimo" o "Night-watchman State", que limita sus funciones a la protección de los ciudadanos contra los ataques a sus derechos, pero, a diferencia del "Estado ultramínimo", en que obtiene protección sólo aquél que la solicita, en el "Estado liberal" la protección se extiende a todos los ciudadanos que se encuentren bajo sus límites geográficos, pero las características en concreto de este tipo de Estado, las veremos en el apartado siguiente.

- La idea de Estado en Nozick y el Principio de Imparcialidad.

Uno de los pasos que impulsa la salida del estado de naturaleza y la creación del estado civil es, según Nozick, la prohibición de que una persona, que no se considera sometida a ningún tipo de reglas, se tome la justicia por su mano.

Esta prohibición de venganza privada puede tener dos causas: o bien se prohíbe la venganza privada porque el procedimiento que se utilice para defender sus derechos pueda resultar peligroso, o

bien porque, aún desoyendo el grado exacto de peligro que pueda generar tal actitud, es una actividad que crea temor en las demás personas.

Puede ocurrir que aquéllas personas, temerosas de estas conductas de venganza privada se agrupen y prohiban tales actividades, pero ¿en base a qué derecho pueden ejercer tal prohibición? ¿se ha de referir tal prohibición a la generalidad de las personas o solamente de aquéllas que incurran en conductas que ocasionan temor en las demás?. Como podemos ver, el problema principal reside en quién detenta el derecho de imponer tal prohibición, y a decidir si tales actividades son realmente peligrosas o no.

Nozick descarta la posibilidad de que sean las agencias protectoras quienes posean tal derecho, y dice al respecto: "ninguna asociación protectora tendría este derecho, ya que los poderes legítimos de tal asociación son la suma de los derechos individuales que sus miembros transfieren a la asociación, no se producen por tanto nuevos derechos, sino que lo que existen son combinaciones de derechos ya existentes". (12).

¿Qué ocurre si la mayoría acuerda en el estado de naturaleza abstenerse de ciertas actividades que crean temor en los demás o - que resultan peligrosas? ¿es beneficioso o no tal acuerdo general para la persona individual?. Nozick opina que la persona individual se beneficiará al abstenerse de acuerdos unánimes en el estado de

(12) NOZICK, R.: "Anarchy, State and Utopia". Ed. citada.pág. 89.

naturaleza, como sería el caso de acordar la creación del Estado, pero considerémoslo detenidamente.

Puede ocurrir que un grupo de personas utilice un procedimiento fortuito para exigir una determinada conducta hasta que el nivel de peligro, ocasionado por aquella persona que decidió tomarse la justicia por su mano, descienda hasta un límite aceptable. Si esta decisión es llevada a cabo, no por un grupo de personas, sino por una amplia mayoría, la persona individual se encontraría con que ha de limitar sus actividades hasta un nivel que otros determinan, y ha de ver cómo los demás deciden si su conducta es peligrosa o no.

Nozick cree que lo que una persona puede obtener a través de un acuerdo unánime (seguridad respecto a que los demás actúen peligrosamente contra él), puede obtenerlo también a través de acuerdos bilaterales independientes, en los que no se crea un poder ajeno a los que lo crean, como ocurre en el caso de creación del Estado. (13).

¿Qué función desempeña el principio de imparcialidad en la suposición de que, partiendo del estado de naturaleza, no es necesaria la creación de un gobierno coercitivo?. Veamos cómo describe Nozick el principio de imparcialidad: "...cuando un conjunto de personas participan en una aventura cooperativa, mutuamente beneficiosa, sujeta a ciertas normas, y restringen su libertad de tal modo que restringiéndola así, se benefician todos de tal restricción, aquéllos que se han sometido a estas restricciones, tienen derecho

(13) NOZICK, R.: "Anarchy, State and Utopia". Ed. citada. pág. 90.

a que aquéllos que se han beneficiado de su sumisión, consientan - también las mismas restricciones" (14). Es decir, de esta definición del principio de imparcialidad podemos deducir dos rasgos importantes: en primer lugar, parece que la aceptación de beneficios produce la obligación de aceptar las restricciones; y en segundo lugar, dado que existe una obligación de aceptar tales restricciones, la creación de un ente o gobierno que imponga tales restricciones a - sus ciudadanos, se hace innecesaria.

Sin embargo, este supuesto derecho a crear obligaciones en - los demás (derivado, bien del principios de imparcialidad a través, como hemos visto, de la aceptación de sus beneficios, o bien de - un principio general consistente en que todas las obligaciones han de ser cumplidas), que supone la exigencia de cooperación por parte de los demás, es para Nozick altamente discutible, ya que "estar - obligado" respecto a alguien no supone que ese alguien haya de forzarnos (Right of enforcement) a que esa obligación se cumpla. El - llamado "Right of enforcement" supone que, si no cumplo mi obligación, hago algo que se supone está mal, y el control de la situación está en manos del que puede obligarme a cumplirla, es decir - el "Right of enforcement" supone que tengo derecho a hacer algo - (exigir el cumplimiento de la obligación y que los demás tienen la obligación de no interferir.

Nozick parte de que el estar bajo una obligación no da a alguien el derecho a forzarle a cumplir tal obligación, a diferencia

(14) NOZICK, R.: "Anarchy, State and Utopia". Ed. citad. pág.90.

de otras posturas, como la del profesor H. Hart, quien supone que el estar bajo la obligación de hacer x le da a alguien el derecho a forzarme a hacer x.

Si volvemos a analizar el principio de imparcialidad antes - definido, especialmente lo referente a que "la aceptación de beneficios produce la obligación de aceptar las restricciones", hemos de tener en cuenta dos cosas: primero, la existencia real de la - obligación y segundo la obligatoriedad que resulta de ella.

Respecto a la existencia de la obligación, hemos de suponer que ésta es aceptada porque los beneficios han sido mayores que - las restricciones, es decir, aceptamos la obligación de aceptar las restricciones en nuestras actividades siempre que los beneficios - recibidos sean mayores que las cargas derivadas de tales restricciones. Parece por tanto que la existencia de la obligación es tan - cuestionable como la verificación de beneficios y cargas individuales, resultantes de la cooperación social.

También es cuestionable para Nozick la obligatoriedad de la obligación que resulta de la aplicación del principio de imparcialidad y mantiene al respecto que "...el hecho de que parcialmente como "productos sociales", en el sentido de que nos beneficiamos de los patrones y fórmulas creadas por las acciones multitudinarias de una larga cadena de gentes inmemoriales, fórmulas que influyen a - las instituciones, maneras de hacer las cosas, lenguaje, etc., no crea en nosotros una deuda fluctuante, que la sociedad puede utilizar a su voluntad... aunque se reformulase el principio de modo ade

cuado, no serviría para fundamentar la necesidad de que las personas consientan en cooperar y limitar sus actividades".(15)

Hasta ahora hemos analizado la cuestionabilidad de la obligación a participar en la cooperación social, pero ¿qué puede ocurrir si realmente nos negamos a participar en tal proceso? ¿qué ocurre si una persona que no ha prestado su consentimiento para la cooperación es castigado? ¿cómo puede defenderse? ¿cómo puede demostrar que su castigo es injusto?. La posible culpabilidad y su castigo, resultantes de la negación a participar en el proceso de cooperación social, es lo que analizaremos en las siguientes páginas.

El primer problema que se nos plantea ante la posible culpabilidad por la no cooperación, es el relativo al procedimiento para la averiguación de tal culpabilidad. Nozick mantiene al respecto que toda persona tiene derecho a que su culpabilidad sea determinada por el procedimiento de averiguación menos peligroso, es decir, por el procedimiento que presenta la menor probabilidad de considerar culpable a una persona inocente. Pero es difícil lograr un acuerdo acerca de cuál será el procedimiento más justo, ya que con la mejor voluntad, las personas decidirían procedimientos diferentes, teniendo como resultado diferentes probabilidades de que un inocente sea castigado. (16).

Dado que en el estado de naturaleza no existe un ente superior o un gobierno que decida en caso de controversia, podría ocu-

(15) NOZICK, R.: "Anarchy, State and Utopia". Ed. citada., pág.95.

(16) NOZICK, R.: "Anarchy, State and Utopia". Ed. citada., pág.97.

rrir que diferentes grupos de personas opinen cada una que su procedimiento es el mejor. ¿Cómo podremos saber qué procedimiento es el mejor y quién podrá decidir acerca de ello, suponiendo que todos acaten tal decisión?.

Nozick dice al respecto lo siguiente: "...algunos consideran que el Estado es un recurso para desplazar la carga última de la - decisión moral, y para eliminar este tipo de conflictos, pero, - ¿quién podría someter cada decisión a un procedimiento externo, - aceptando los resultados, sean cuales fueren?." (17)

El problema relativo a qué decisiones pueden someterse a un procedimiento externo y obligatorio, se concreta con las siguientes preguntas: ¿bajo qué obligaciones morales se encuentra, aquél que es castigado por un crimen del que se sabe inocente? ¿quién y cómo puede saber que el procedimiento al que se nos somete es justo? - ¿tenemos derecho a que se nos someta a un procedimiento que sólo - los demás (o únicamente nosotros) saben que es justo.?

Siempre se ha considerado al Estado como el ente que soluciona toda duda acerca de cuestiones de justicia o seguridad, pero no existe una absoluta certeza acerca de que el Estado no pueda equivocarse, o acerca de que no sea más eficaz cualquier otro esquema en vez del Estado.

Nozick opina al respecto que la tradición iusnaturalista ofrece pocas soluciones acerca de cuáles son nuestros derechos proce-

(17) Ibid., pág. 99.

dimentales en el estado de naturaleza, pero ello no quiere decir - que no haya que defenderse ante un procedimiento injusto.(18).

Para no volver a la idea del Estado como ente dilucidador de controversias y decisor respecto a la justicia o injusticia de un procedimiento, y ante la necesidad de un tercero que se remonte con cierto poder sobre los grupos de personas, o al menos, si no poder, si ciertas facultades, Nozick, crea lo que anteriormente hemos llamado "agencias protectoras" o "asociaciones protectoras dominantes".

Estas agencias deciden acerca de la justicia o injusticia de un procedimiento y castigan a aquéllos que sometan a sus "clientes" a un procedimiento injusto (como hemos visto anteriormente, estas agencias poseen "clientes" en tanto que protegen a aquéllos que solicitan su protección y que pagan por ser protegidos. Sin embargo, como veremos ahora, la puesta en marcha de tales agencias plantearía multitud de problemas. Sin ir más lejos, sólo podrían obtener protección aquellas personas con un nivel económico suficiente para poder abonar lo exigido por la agencia. Aunque Nozick trata de excusarse diciendo que aquéllos más beneficiados económicamente habrían de contribuir a la protección de los sectores menos beneficiados, es difícil creer en la voluntariedad de tal contribución en - servicio de un tercero, exenta de todo beneficio para el dador.

Otro problema sería el de la difícil objetividad de la agencia, que tratará de beneficiar siempre a su cliente. A la hora de

(18) NOZICK, R.: "Anarchy, State and Utopia". Ed. citada. pág. 101.

decidir acerca de la injusticia del procedimiento aplicado a su - cliente, la agencia difícilmente sería imparcial, con lo que haría necesario trasladar de nuevo, a un nuevo ente la decisión en torno a la justicia del procedimiento, pudiendo actuar la agencia sólo - después de que el procedimiento haya sido certificado, con lo que el papel de la agencia pasaría a un segundo plano.

Ante los infinitos problemas que podrían plantearse, el principio defendido por Nozick se basa en lo siguiente: "...una persona puede resistirse, en defensa propia, si otros tratan de imponerle un procedimiento injusto o inseguro. Puede resistirse a la aplicación de procedimientos, que después de un exámen consciente considere injustos o inseguros, y puede recurrir a su agencia protectora para que lo defienda en tales casos, pero ¿qué derecho tiene la agencia a anunciar que castigará a aquél que utilice un procedimiento injusto, que castiga a sus clientes independientemente de su - inocencia o culpabilidad?. ¿Ha de tener conocimiento la agencia, en primer lugar, de la inocencia de su cliente para defenderlo? ¿Es - el transgresor de las normas y violador de los derechos de los demás merecedor de un procedimiento justo?. " (19). De todo esto, Nozick deduce que no existe el derecho a castigar a alguien a no ser que se sepa con toda certeza que es merecedor del castigo. Pero, - si alguien comete un crimen, ¿acaso no tienen todos en el estado - de naturaleza derecho a castigarlo?. Nozick lo resuelve de la siguiente manera: "Si alguien sabe que haciendo A, viola los derechos

(19) NOZICK, R.: "Anarchy, State and Utopia". Ed. citada. pág. 102.

de Q, a menos que se de la condición C, no ha de hacer A, si no tiene la certeza de que se da la condición C, suponiendo que se encuentra en la mejor situación posible para adquirir esta certeza, de este modo, lo que una persona puede hacer, no está limitado únicamente por los derechos de los demás. El castigador injusto no viola ningún derecho del culpable, pero, ni aún así debe castigarle. A partir de este principio una persona no tiene derecho a ser castigado únicamente porque le haya sido aplicado un procedimiento relativamente justo. Según este punto de vista, los muchos derechos procedimentales no se derivan de los derechos de la persona en contra de la cual se aplican tales derechos, sino de las consideraciones morales de la personas o personas que imponen la aplicación". (20).

En cualquier caso, la "agencia protectora" puede castigar al impostor de un procedimiento injusto o inseguro, que ha castigado a uno de sus clientes, independientemente de su culpabilidad.

Nozick trata de equiparar la idea de "agencia protectora" dentro del estado de naturaleza lockiano que concibe, a la idea de Estado extraído de la sociedad civil, y para ello, trata de dotar a la "agencia protectora" con las características fundamentales del Estado.

Para que la "agencia protectora" asuma las características del Estado civil, ha de satisfacer necesariamente dos condiciones:

(20) Ibid., pág. 106.

primera, que tenga el monopolio del uso de la fuerza dentro de su territorio; segundo que proteja los derechos de todos dentro de su territorio.

Ya que Nozick supone que las actuaciones racionales y auto-interesadas de las personas situadas en un estado de naturaleza lockiana, conducirán a la creación de una "agencia protectora" en cada territorio geográfico, y a la determinación por parte de la agencia del monopolio de imponer castigo a quienes actúen injustamente, nos encontramos con que la agencia protectora asume las características del Estado creado en la sociedad civil.

Este sería el proceso para pasar del estado de naturaleza a un "estado ultramínimo", como lo llama Nozick, en el que no se violarán los derechos de nadie durante la transición.

A su vez, el paso del "estado ultramínimo" al estado mínimo (liberal, no intervencionista), estará caracterizado por un elemento redistributivo, según el cual los clientes de la agencia protectora la financian, a causa de que aquéllos que actúan en beneficio de su propia seguridad, han de compensar a aquellos a quienes prohíben realizar actos peligrosos, que actualmente pueden ya no serlo.

Es decir, en el caso del estado ultramínimo al estado mínimo, se pierde una de las características que anteriormente atribuimos al Estado creado en la sociedad civil, ya no se protege a todos los que se encuentran bajo su ámbito geográfico sino sólo a aquéllos que solicitan tal protección.

Aunque cada persona tiene derecho a actuar correctamente prohibiendo, a los demás que violen los derechos, sólo la "agencia protectora" será capaz de obligar a actuar correctamente, es su poder lo que la convierte en árbitro de la corrección. La agencia determina lo que, con el propósito de imponer un castigo, supone un quebrantamiento en la corrección de la acción.

A pesar de todo este proceso hipotético, a través del cual - Nozick trata de superar las dificultades del estado de naturaleza, a través del funcionamiento de las agencias protectoras (descritas muy generalmente, quizá al pasar al detalle, los problemas que Nozick soslaya serían mucho más numerosos), que constituirían lo que él llama estado-ultramínimo. Nozick intenta en la última parte de su obra analizar lo que hemos llamado estado mínimo, liberal o - night-watchman state, asegurando que sólo dentro de este tipo de - Estado podría desarrollarse una sociedad justa y perfecta. Esto es lo que veremos ahora.

- La utopía proyectada en el mundo real: el modelo utópico de R. -
Nozick.

El análisis de la Utopía de Nozick intenta fundamentalmente aclarar las virtudes y los defectos del estado mínimo como fin de la filosofía política, y en todo caso, dar luz acerca del problema de si existe algún otro tipo de Estado además del estado mínimo, que puede ser justificado.

La Utopía de Nozick, trata de ofrecer el mejor mundo imaginable para cada uno de nosotros, un mundo en el que voluntariamente decidiéramos quedarnos, un mundo estable.

Pero ¿cuáles son los rasgos del proceso que nos llevará a dilucidar cuál es ese mundo utópico y perfecto? ¿Qué rasgos caracterizan ese mundo estable que Nozick trata de hacer real?, Nozick describe así ese mundo estable: "...este mundo no incorporará a narcisistas que compiten por la primacía individual, sino que incorporará una diversidad de personas, con diversas virtudes y talentos, beneficiándose cada uno de su convivencia con los demás, siendo cada uno útil para los demás, complementándose unos a otros. Las personas preferirán estar rodeadas por una galaxia de personas que incorporan diferentes virtudes y talentos parecidos a los propios, a la alternativa de ser la única luz en un universo de relativa mediocridad. Todos admiten su propia individualidad y la de los demás, observando, a través del completo desarrollo de los demás, la existencia de aspectos o potencialidades, que en sí mismas han quedado relativamente sin desarrollar" (21).

Respecto a las características concretas de ese mundo estable, Nozick apunta las siguientes: en primer lugar, los miembros de ese mundo estable son conscientes de ello y no desean pertenecer a otro, ni tratarán de imaginarlo para ver si ese mundo imaginado es mejor que el suyo; en segundo lugar, en un mundo estable, lo que yo puedo ofrecer tiene valor para los demás miembros; y lo que ellos me ofre

(21) NOZICK, R.: "Anarchy, State and Utopia". Ed. citada. pág. 106.

cen tiene valor para mí; en tercer lugar, cada persona recibe de este mundo un beneficio equivalente a su contribución marginal; en cuarto lugar, cada uno puede elegir la asociación (mundo estable) a la que desea pertenecer, los demás, pueden por tanto rehusar permanecer en aquel que yo he elegido.

Si tratamos de buscar una correspondencia entre ese modelo estable y nuestro mundo real, nos encontraremos con que el equivalente de ese mundo estable sería una amplia esfera de comunidades, en las que las personas pueden entrar en caso de ser admitidas, o abandonarlas si lo desean, siempre según su voluntad; un tipo de comunidades en las que pueden vivirse estilos de vida diferentes, y en las que las diferentes visiones acerca del bien puedan ser perseguidas individual o colectivamente.

Por el contrario, nos encontraríamos también con que el mundo real no forece todas las condiciones necesarias para la creación de este mundo estable. Nos encontraríamos por ejemplo, con que, a diferencia del modelo de mundo estable, no podemos crear a todas aquellas personas cuya existencia deseamos. Además en el mundo actual, las comunidades chocan unas con otras, creando problemas internacionales y de auto-defensa. En el modelo, una asociación tropieza con otra sólo cuando expulsa a alguno de sus miembros. En el mundo actual existen costes de información por saber lo que son las demás comunidades y por trasladarse de una comunidad a otra.

Por último, en el mundo actual, algunas comunidades tratan de que sus miembros permanezcan en la ignorancia acerca de la natu

raleza de otras comunidades alternativas, en las que podrían integrarse, para prevenir que puedan abandonar su propia comunidad.

En la búsqueda de la estructura de ese ideal utópico de mundo estable, habría que tener en cuenta la imposibilidad de la existencia de una sola comunidad, que pudiese integrar dentro de sí a personas diferentes, con diferentes capacidades y valoraciones, con estilos de vida diferentes, no existe por tanto una sola comunidad que sirva como ideal para todos. La Utopía de Nozick consiste en diferentes comunidades, en las que las personas optarán por formas de vida diferentes, bajo diferentes instituciones.

¿Qué métodos utilizaríamos para averiguar cuál (si existe) - es o sería (en caso de no existir), la sociedad perfecta?, Nozick utiliza dos recursos: el design-device o recurso proyecto y el filter-device o recurso-filtro.

El recurso-proyecto describe algo a través de un procedimiento que no incorpora la descripción de elementos o casos análogos. Nozick considera que aunque existiese un sólo modelo de sociedad - ideal, no se podría haber descubierto tal modelo, a través de este recurso apriorístico.

El segundo tipo de recurso, el recurso filtro, supone un proceso que elimina o filtra muchas de una larga serie de expectativas. Este proceso es especialmente adecuado para aquellos casos en los que no se conoce de un modo preciso la naturaleza del producto deseado.

Utilizando este recurso, las personas, al planificar la sociedad ideal, consideran diferentes tipos de sociedades y, criticando unas, eliminando otras, modificando algunas descripciones acerca de estas sociedades, llegan a la que consideran la mejor. Se supone que cada comunidad obtendrá la adhesión voluntaria de sus miembros y que ningún modelo ha de ser impuesto a nadie.

Para que la estructura del modelo utópico tenga posibilidades de ser aceptada, ha de reunir dos condiciones esenciales: la primera, que sea aceptable para la mayoría de las personas en el futuro, sea cual fuere su concepción particular; en segundo lugar, tal estructura ha de ser compatible con la realización de cualquier otra teoría utópica, aunque no garantice la realización de una concepción utópica determinada.

Nozick distingue tres posturas utópicas diferentes: la utopía imperialista, que fuerza a las personas a admitir un modelo de sociedad determinada; la utopía misionera, que espera convencer a todos, sin forzarlos a ello, para que vivan en una comunidad determinada; y la utopía-existencialista, que supone que ha de existir un modelo de sociedad, aunque no sea un modelo universal, de modo que aquéllos que lo deseen puedan vivir en ella. Esta sería, según Nozick, la concepción que se adaptaría a la estructura de su concepción utópica.

Esta concepción utópica de Nozick presenta una doble naturaleza: por un lado, está la estructura de la utopía, es decir, la estructura de "aquello que crece espontáneamente a partir de la elección individual de muchas personas, a través de un largo perio

do de tiempo" (22), y por otro lado, estarían las comunidades particulares que integran la estructura, su puesta en marcha, su funcionamiento, lo que nos va a permitir realizar nuestra propia visión ideal acerca de una sociedad justa.

Sin embargo, es difícil soslayar los diferentes problemas, - tales como el de si ha de existir o no una autoridad central, o si por el contrario, funcionarán las agencias protectoras a las que - antes aludíamos, problemas relativos a la elección de tal autoridad, y a la previsión de que su cometido sea únicamente aquél para el que fué creada, problemas que también plantearían los conflictos entre las diferentes comunidades etc.

Para resolverlos, Nozick sólo apunta soluciones generales, - al decir que una de las características de las concepciones utópicas es la suposición de que existe un conjunto de principios lo - suficientemente obvios para ser aceptados por todos los hombres de buena voluntad, lo suficientemente precisos para dar solución a si tuaciones particulares, lo suficientemente claros para que todos - puedan comprender lo que exigen, y lo suficientemente completos pa ra poder solucionar todos los problemas que se produzcan.

¿Existe en el mundo real algún tipo de Estado que pudiese in corporar esta concepción utópica?. Nozick concibe el estado mínimo como el marco adecuado para su utopía. Para él, el estado mínimo, el estado liberal no intervencionista, el night-watchman state, es

(22) NOZICK, R.: "Anarchy, State and Utopia". Ed. citada. pág. 332.

el único moralmente legítimo, ningún otro estado, más extenso en - sus poderes, estaría moralmente justificado, y violaría además los derechos de las personas.

Nozick califica el estado mínimo de la siguiente manera: "El estado mínimo nos trata como personas inviolables, que no hemos de ser utilizados por los demás como medios para sus fines. Nos trata como personas que poseemos derechos individuales, con la dignidad - que esto supone, tratándonos con respeto, respetando nuestros derechos, nos permite individual o con quienes elijamos, elegir nuestra vida y realizar en tanto podamos nuestros fines y nuestra concepción acerca de nosotros mismos, ayudados a través de la cooperación voluntaria de otras personas poseedoras de la misma dignidad". (23).

Hasta ahora hemos analizado la Utopía de Nozick y su posibilidad de existencia real dentro de un solo tipo de Estado, lo que ya de por sí constituye una limitación. Quizás la mayoría de los - sistemas actuales no estarían capacitados para asimilar esta Utopía, o en caso de asimilarla, produciéndose cierta "emigración interna", habría que ver cuál sería la actuación de los gobiernos, - en caso de que estas comunidades no fuesen sistemas de vida paralelos, sino que conllevaran cierto peligro para la existencia misma del Estado (24). Concretaremos ahora cuáles son los tres momentos

(23) NOZICK, R.: "Anarchy, State and Utopia". Ed. citada. pág.332.

(24) NOZICK, R.: "Anarchy, State and Utopia". Ed. citada. pág.332. En relación con el tema ver la Revista de Estudios Políticos, nº 8, marzo-abril, 1979. Ed. Centro de Estudios Constitucionales. "El Neocontractualismo de A Theory of Justice de J. - Rawls: Una Introducción a la literatura". Carlos R. Alba Tercador y F. Vallespin, págs. 233 2 43. Ver asimismo, en relación con el tema, el artículo de R.Noizick: "Distributive Justice: The Entitlement Theory", en "Philosophy as it is". Ed. por Ted. Honderich y Myles Burnyeat. Dallas, - 1979, págs. 96 a 130.

fundamentales desde la situación originaria en el estado de naturaleza hasta la creación del estado mínimo y enumeraremos los datos que ofrece Nozick para su legitimación.

- El proceso hacia el Estado.

En este proceso, al que antes aludíamos, encaminados hacia la creación voluntaria o involuntaria (más adelante veremos la aplicación de la teoría de la "mano invisible" propugnada por Adam Smith y por Hayek) (21') del Estado, podemos distinguir tres momentos: el primer momento, o el momento de las asociaciones no estructuradas, el segundo momento, o el momento de las asociaciones protectoras estructuradas, y el tercer momento, o paso hacia el monopolio completo con la aparición del Estado mínimo.

El primer momento, situado dentro de la posición originaria del estado de naturaleza, conlleva un tipo de asociación, caracterizada por ser una asociación simplemente cooperativa y no protectora. "La asociación no estructurada es una asociación que está organizada de acuerdo con el principio "uno para todos, todos para uno" y que está integrada por simples miembros que no posee ningún portador de funciones específicas, y ninguna de las reglas que esta cla

(24') Ver de Hayek: "Derecho Legislación y Libertad". Vol. I. "Normas y Orden"; Vol. II. "El espejismo de la Justicia Social"; Vol. III "El orden político de una sociedad libre". Unión Editorial S.A. Madrid. 1978. (No consta traductor); ver también del mismo autor "Camino de Servidumbre". Alianza Editorial. Madrid. 1977. Trad. de José Vergara.

se de funcionarios requeriría" (25).

Este tipo de asociaciones no estructuradas conllevarían multitud de problemas, tales como por ejemplo, que cada miembro estará dispuesto a prestar ayuda cada vez que así lo requiera un miembro de la asociación, o que puede haber excesos de compensación por las violaciones de derechos padecidas, o problemas suscitados por la existencia de conflictos entre los miembros de la asociación, o por la escisión de grupos de miembros que se constituirían en asociaciones parciales.

Sin embargo, es aquí donde entre en juego el segundo momento, el momento de las "asociaciones protectoras estructuradas" que tratarán de corregir los defectos del anterior tipo de asociaciones. Respecto a estas "asociaciones protectoras estructuradas", puede ocurrir que en el estado de naturaleza surja un mercado de servicios ofrecidos por estas asociaciones. Estas "asociaciones protectoras" llevan a cabo sus prestaciones de acuerdo con el principio de la división del trabajo.

Repasemos cuáles son las características de este tipo de asociaciones: en primer lugar, tales asociaciones ofrecen pólizas de protección, es decir, funcionan como una compañía de seguros; en segundo lugar, sólo los "protectores oficiales" de la asociación -

(25) ELIENST, H.: "Filosofía del Estado y criterios de legitimidad". Ed. Alfa, 1979, pág. 39. Versión española a cargo de Ernesto Garzon Valdés. Versión original: "Untersuchungen Uter Die Begründbarkeit Staatsphilosophischer Legitimitätskriterien". Ed. Frankfurt. 1978.

protectora pueden ejercer tal protección; en tercer lugar, las organizaciones compiten por los clientes y por el éxito de la organización en la confrontación con otras organizaciones. Habrá que tener en cuenta, sin embargo, que una de las organizaciones será más fuerte que otra, o que la organización protectora tiene mayor posibilidad de éxito en la medida en que la lucha se realiza en la vecindad geográfica de su centro de poder. A pesar de todo, se produce un equilibrio de triunfos y derrotas entre las organizaciones. Ninguna obtiene un triunfo definitivo y ambas, o las que sean, siguen existiendo; en cuarto lugar, mientras existan individuos que no pertenezcan a ninguna asociación protectora, hay espacio para una asociación protectora en general más débil, y para una más fuerte. (26).

Esta última característica, y la que se refiere al equilibrio de triunfos y derrotas entre las organizaciones niegan el carácter monopolista de la asociación. No existe todavía el Estado, pero - estamos encaminados hacia ello.

Es aquí, a partir de esta situación, cuando es posible dar una "explicación de la mano invisible" para la aparición de organizaciones de rasgos monopolistas en la situación originaria del estado de naturaleza (27). El individuo, al promover como fin su propio bien,

(26) KLIEMT, H.: "Filosofía del Estado y criterios de Legitimidad". Ed. citada. pág.46.

(27) KLIEMT, H.: "Filosofía del Estado y criterios de legitimidad". Ed. citada. pág.49.

promueve indirectamente o involuntariamente, otros fines que no tuvo intención de promover, una vez puesta en marcha la maquinaria de las organizaciones protectoras, estamos abocados, aunque no se previó tal fin del proceso, a la creación del Estado.

Estamos ya en el tercer momento del proceso: el paso hacia - el monopolio completo, hacia el Estado ultramínimo en primer lugar, y posteriormente hacia el Estado mínimo.

Hasta ahora, el proceso de creación de los monopolios de protección se logra explicar a través de la mano invisible. En relación con estos monopolios de protección de Nozick, dice Kliemt: "Estos monopolios tienen el status de alternativas adicionales de protección, y en esta medida, no violan los derechos de los individuos. Estos tienen siempre la libertad de ingresar en organizaciones, o de no hacerlo, y protegerse por sí mismo, si así lo prefieren. Esto permite ver claramente que los monopolios de protección hasta ahora inferidos, carecen de una característica esencial del monopolio de coacción estatal en el sentido tradicional: sólo poseen un monopolio para el ejercicio organizado o asociativo de la coacción dentro del territorio que controlan.

El ejercicio de la justicia por sí mismo, en la medida en que es practicado por quienes no son miembros y se mantiene dentro de los marcos del Derecho natural, no está prohibido, ni es combatido. Si en el ejercicio de la justicia por sí mismo, el individuo traspasa los límites de lo permitido por el derecho natural -es decir, -viola el Derecho natural- entonces él o los perjudicados podrán re

currir a la organización protectora, a fin de compensar el daño que surgiera de un exceso de compensación pero no a raíz de alguna irregularidad que pueda haberse producido en el ejercicio de la justicia por sí mismo, pues el derecho natural permite precisamente que cada uno ejerza la justicia por sí mismo, siempre que no se exceda en sus compensaciones". (28).

Es precisamente cuando la organización protectora prohíbe el ejercicio de la justicia por sí mismo cuando surge el Estado ultramínimo, afectando negativamente el derecho de auto-justicia.

De ahí en adelante, a quienes no forman parte de la organización, se les prohíbe el ejercicio de la justicia por ellos mismos, la organización protectora sólo va a prestar servicio a quién lo solicita y pague por ello, es decir, a quien lo compre. La organización protectora, convertida en Estado ultramínimo en virtud de la prohibición del ejercicio privado de la justicia, protegerá a sus clientes, frente a los ataques de quienes no pertenecen a la organización, pero no a éstos frente a los ataques de miembros de la organización o de otros que no lo sean. (29).

¿Cuál es el elemento que ocasiona la transformación del Estado ultramínimo en Estado mínimo?. ¿Supone esta transformación algún tipo de coacción?. En respuesta a estas preguntas hay que decir que "...el paso del Estado ultramínimo al Estado mínimo que se

(28) KLIEMT, H.: "Filosofía del Estado y Criterios de Legitimidad". Ed. citada. pág.49.

(29) KLIEMT, H.: "Filosofía del Estado y criterios de legitimidad". Ed. citada. pág.50.

hace cargo de la protección de todos, se lleva a cabo en el momento en que los clientes voluntarios de la organización protectora, que se ha transformado en Estado ultramínimo, convierten a los terceros que no pertenecían a la organización, en clientes involuntarios. - Les prohíben no sólo la auto-protección, sino que les otorgan protección frente a los clientes de la organización, sean éstos voluntarios o no". (30).

Respecto al problema de si existe o no coacción en el paso - del Estado ultramínimo al Estado mínimo, hay que decir que sí existe coacción, debido a que quienes no pertenecen a la organización obtienen algo que no desean (si lo hubiesen deseado serían miembros voluntarios de tal organización); además los clientes voluntarios son obligados a hacerse cargo de los costos que en el Estado mínimo surgen adicionalmente, a raíz de la protección a terceros que no deseaban tal protección, es decir, la protección es impuesta a estos terceros, en tal sentido sí existe coacción.

¿Cómo legitima Nozick el Estado mínimo?. Hay que considerar tres puntos fundamentales en su argumentación. En primer lugar, Nozick supone que el Estado mínimo es legítimo en virtud de que las personas no desean vivir en una situación en la que han de temer - las consecuencias de una auto-justicia exagerada o defectuosa.

En segundo lugar, si el monopolio de protección no actúa en los casos en los que alguien se hace justicia a sí mismo, entonces,

(30) Ibid., pág. 51.

este ejercicio individual puede provocar miedo y lesionar los derechos de los clientes del monopolio, pero la prohibición de auto-justicia a los no clientes viola los derechos de estos últimos, por ello, se establecen penas para el ejercicio individual de la justicia, de modo que éste no se lleve a cabo.

Pero puede ocurrir que el presunto delincuente obtenga más beneficio con su actuación, de lo que carga le supondría la pena, es decir, la pena le resultaría menor en relación con el beneficio, por lo que seguiría actuando individualmente. Ante esto, Nozick mantiene que es necesario distribuir los derechos de indemnización, es decir, frente a aquellos que no comprendan las ventajas de vivir bajo un monopolio, se les puede privar de su derecho privado de compensación a través de un poder de coacción fundamental, si se les indemniza por ello. Para ello, habría que distinguir entre las acciones cuya prohibición perjudica a las víctimas de tal prohibición, y aquellas otras acciones cuya prohibición no perjudica a nadie.

En tercer lugar, el paso de un Estado mínimo que prohíbe el ejercicio por sí mismo de la justicia, y que a través de un mínimo de medidas de distribución, protege a todos, puede llevarse a cabo de conformidad con el derecho natural, en la medida en que éste -- último sea completado con ciertos principios para el manejo de acciones que impliquen riesgo para los demás (como el relativo a la distribución de los derechos de indemnización que acabamos de ver). (31).

(31) KLIENT, H.: "Filosofía del Estado y criterios de legitimidad". Ed. citada. pág. 56.

Toda la argumentación de Nozick a lo largo del proceso que - hemos recorrido siguiendo los pasos de creación de su Utopía, va - dirigida hacia dos puntos: al rechazo de la necesidad de que el Contrato Social exija un pacto unánime por parte de todos los integrantes de la posición original y, en segundo lugar, a la demostración de que no es necesario que las personas transfieran sus derechos para crear un ente ajeno a ellos y violador de sus derechos, tanto - en su proceso de creación como en su funcionamiento, es decir, el rechazo del segundo tipo de pacto (el pacto de gobierno) dentro del Contrato Social.

Al respecto dice Kliemt: "Nozick ha logrado mostrar que sobre la base de una serie de contratos particulares puede surgir poco a poco un Contrato Social amplio. Mostrar esta posibilidad no deja - de tener importancia, ya que de esta manera, pierden fuerza determinadas objeciones en contra de la consistencia de las teorías del Contrato Social, pues los problemas de las teorías del Contrato Social surgen principalmente del hecho de que, para que tenga sentido su aplicación a las sociedades existentes, tiene que partir de la celebración simultáneamente de contratos por parte de una pluralidad de individuos" (32).

(32) KLIEMT, H.: "Filosofía del Estado y criterios de legitimidad". Ed. citada. pág. 57.

- El final de la Utopía

A través del análisis de la concepción utópica de Nozick, hemos comprobado que a pesar del intento de exclusión de todo monopolio de poder, esto resulta imposible. La desaparición de la forma estatal sólo puede dar cabida a otra forma estatal nueva. Los eternos ideales de autonomía y autarquía, la libertad de coacción social y material, son prácticamente inalcanzables. La impotencia frente al mundo natural que nos rodea nos impone la cooperación, y con ello, una vida sometida a reglas, o al poder de otros. (33).

Todo el planteamiento de Nozick hace de las comunidades estables que suponen sistemas de vida paralelos a los del Estado tiene profundas conexiones con la Utopía de Skinner y también ciertos elementos de la Utopía marxista. Veamos pues en primer lugar, cuál es la conexión utópica que Skinner expone en su "Walden dos". (34).

"Walden dos" de Skinner se basa en el experimento de creación de comunidades compuestas por pequeños grupos de personas, con sistemas de vida paralelos a los del Estado. Las principales características de estas comunidades son las siguientes: en primer lugar, constituyen un foco de emigración interna, de personas que se acogen a nuevos sistemas de vida, dentro de su propio país, en comunidades que al estar integradas por pequeños grupos de personas, impiden la

(33) Ibid., pág.19.

(34) Ver "Walden dos" de B.F.Skinner, en Ed. Fontanella, Barcelona, 1978, Ed. original "Walden Two". B.F.Skinner. Macmillan. New York. 1943.

acumulación de grandes masas de población; en segundo lugar, se reconoce la importancia del control del comportamiento humano, y por tanto la heteronomía se lleva a cabo sin la utilización de estímulos aversivos, la conducción de la conducta se lleva a cabo a través de recompensas y no de penas; en tercer lugar, se utilizan las ventajas de la tecnología moderna, se pagan impuestos, se cumplen deberes cívicos, como por ejemplo, el del servicio militar, existe una extrema división del trabajo, y las fuerzas de trabajo se distribuyen mediante bonificaciones, hay un mínimo de trabajo obligatorio y cierta cantidad de trabajo corporal; se puede cambiar de trabajo según la capacidad demostrada, y el capital de producción pertenece al grupo en su totalidad, la coordinación y el control se efectúan a través de planificadores o managers. En cuarto lugar, estas comunidades constituyen una alternativa de vida adicional, en tanto no pongan en peligro la existencia de la organización del Estado, e incorporan ciertos elementos de la sociedad ideal marxista, tales como que la distribución de las oportunidades de satisfacción de las necesidades se realiza después de haber aportado un trabajo supeuestamente reducido, independientemente de los aportes del trabajo y su evaluación. (35).

Respecto al segundo ejemplo de Utopía, la Utopía marxista, hay que decir que sus dos características principales son las siguientes: mantiene en primer lugar que sólo en la sociedad en la que no exista el Estado serán los hombres libres e iguales, y en segundo

(35) KLIEMT, H.: "Filosofía del Estado y criterios de legitimidad". Ed. citada. pág. 21.

lugar, opera con el principio "de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades". Para que se cumpla el primer presupuesto, es decir, la desaparición del Estado, han de darse todo un conjunto de condiciones, difíciles de conseguir en su totalidad, condiciones como por ejemplo: la abundancia de bienes materiales y culturales, la fusión de todas las propiedades con la propiedad del Estado, la superación de las diferencias de clase, es decir, la superación de las diferencias entre trabajo físico e intelectual, la eliminación de sentimientos racionalistas, la reducción de la jornada laboral, un alto nivel cultural general, la eliminación de las violaciones del derecho, la formación de hábitos en la población respecto a la participación en los asuntos públicos, etc. (36).

Sin embargo, el prever la existencia de condiciones tales como la ausencia de violaciones del derecho, supone concebir la conducta humana como predeterminada y unánime, la misma para todos, de un modo tan absoluto que resultaría imposible garantizar la conducta de todos los hombres, además sería necesario un sacrificio generacional en favor de las generaciones futuras y habría que plan

(36) Ibid., pág. 26. Ver en relación con la Utopía marxista: "El Principio Esperanza". Ernst Bloch. Aguilar. Madrid. 1977. - Versión castellana de Felipe González Vicen. Ed. original. - "Das Prinzip Hoffnung" Suhrkamp Verlag. Frankfurt. 1959; H. Marcuse. "Ensayos sobre Política y Cultura". Ariel. Barcelona. 1981. Introducción de Miguel Signan.. Trad. de J.R. Capella; "Utopía and its enemies" George Kateb en Philosophy Forum, 10 nº 3/4. Dic. 76. págs. 317-35.

tearse hasta qué punto es lícito decidir quiénes serán los favorecidos y quiénes sufrirán las cargas de la transformación, además, la Utopía marxista no podría ser llevada a cabo por determinados tipos de sociedad, como la sociedad liberal, a diferencia de la Utopía de Skinner. En definitiva, parece que todas las concepciones utópicas resultan imposibles de realizar, a causa precisamente de las condiciones que crean los sistemas sociopolíticos existentes, - que impiden tales transformaciones hacia la Utopía. La Utopía acaba precisamente cuando intenta acercarse a los sistemas reales de vida para alterarlos, o simplemente, cuando la posible relación de la concepción utópica de que se trate suponga un peligro para la existencia del Estado.

En definitiva, hay que decir que existen las condiciones para el cambio, existe la conciencia de la diferencia cualitativa entre la sociedad que vivimos y la que deseamos, pero las mismas sociedades que han de transformarse impiden su propia transformación. "Y precisamente porque las posibilidades llamadas utópicas, no son en absoluto utópicas, sino negación histórico-social determinada - de lo que existe, la toma de conciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan, exige de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática. Una oposición libre de toda ilusión, de todo derrotismo, el cual traiciona ya por su misma existencia, las posibilidades de la libertad, en beneficio de lo existente" (37) (38).

(37) MARCUSE, H.: "El final de la Utopía". Ed. Ariel. 1968. pág. 18. Texto extraído de una grabación realizada durante las intervenciones que tuvo en los días 10, 11, 12, y 13 de Julio de 1967 en la Universidad Libre de Berlín. Traducción castellana de Manuel Sacristán.

(38) Ver al respecto "La gran Utopía" en "Camino de Servidumbre" de F. Hayek. Alianza Ed. 1978. págs. 51-59. Ver también sobre este tema: "El principio esperanza". E. Bloch. ed. citada; y "Dialéctica de la Esperanza". Pierre Furter. ed. La Aurora. Argentina. 1979.

La idea de transformación social como medio de búsqueda de la justicia, aparece también reflejada en innumerables obras de literatura. Me vienen a la memoria las palabras de John Milton en el *Paraíso Perdido* cuando dice: ¿Es justo y razonable que la mayoría de las voces, oponiéndose a la principal razón de ser del Estado, deban esclavizar a la minoría que quiere ser libre?. Más justo es, sin duda, que si resultase forzoso, los menos obliguen a los más a permanecer libres, lo cual no puede traerles daño, y no que los más, para satisfacción de su vileza, fuercen perniciosamente a los menos, a ser sus compañeros de esclavitud. Los que no pretenden sino su justa y propia libertad, tiene siempre el derecho a ganarla, cuando quiera que tengan poder, por numerosas que sean las voces que se les opongan." (39).

(39) "El Paraíso Perdido". J. Milton. ed. Espasa Calpe. Madrid. - 1951.

2ª. PARTE

ANALISIS Y CONTENIDO DE LA TEORIA DE
LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

CAPITULO 1º: LAS PERSONAS Y LA TEORIA DE LA JUSTICIA

I.- LA JUSTICIA

A) La concepción Rawlsiana de la Justicia como imparcialidad

Para analizar cuáles son las bases de la teoría que J.Rawls presenta, es necesario en primer lugar analizar su modo de concebir la sociedad, pues es ésta, y su justa reestructuración su principal objetivo. Se trata, en todo caso, de llegar a un resultado - justo a través de un procedimiento justo, a través de la noción de justicia procedimental perfecta. "...una sociedad está bien ordenada no sólo cuando está diseñada para promover el bien de sus miembros, sino cuando también está efectivamente regulada por una concepción de la justicia". (1).

Su objetivo, claramente asumido, es el de lograr una sociedad en la que prevalezca la justicia, objetivo que, como veremos, es el resultado de la aplicación de dos principios (principio de la igualdad y principio de la diferencia) a la estructura interna de la sociedad. Estos principios son elegidos por unos supuestos contratantes originales en una situación inicial de igualdad. El objetivo de los participantes no es el de crear la sociedad a partir de su hipotético acuerdo, sino el de dar origen a estos dos principios; no se trata de fundamentar la legitimidad del Estado a través de un acuerdo hipotético, sino de decidir acerca de cuáles serán los principios que, supuesta su aplicación, producirán como resul-

(1) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979. pág. 21.

tado una sociedad eminentemente justa, en la que son tenidas en cuenta las expectativas de todas las personas. "...un cierto acuerdo en las concepciones de la justicia no es el único pre-requisito para una comunidad humana viable. Hay otros problemas sociales fundamentales, en particular los de coordinación, eficacia y estabilidad". (2).

Para Rawls, una sociedad es una asociación de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias, y que actúan de acuerdo con ellas. Tales reglas crean un sistema de cooperación, diseñado para promover el bien de aquéllos que toman parte en él.

Dos son los rasgos que caracterizan a la sociedad: en toda sociedad existe un conflicto de intereses y una identidad de intereses. Existe un conflicto de intereses dado que las personas no son indiferentes al modo de distribución de los beneficios obtenidos a través de su cooperación. Existe además una identidad de intereses, en cuanto que la cooperación posibilita una vida mejor, de la que cada uno obtendría por sí solo.

Fero dado que el objetivo de Rawls es una sociedad eminentemente justa, ¿cuáles son los medios y el procedimiento necesarios para obtener este resultado?. Según la Teoría de la Justicia expuesta por Rawls, para obtener como resultado una sociedad justa, son necesarios unos principios que determinen la elección entre diferentes proyectos sociales, es decir, que determinen la elección de aquel arreglo que establezca la distribución de beneficios más justa.

(2) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". Edición citada. pág. 23.

Estos principios son los principios de la justicia social, y conllevan una doble función, a saber, por un lado asignan deberes y derechos y por otro, definen la distribución apropiada de los beneficios resultantes de la cooperación social.

El alcance y el contenido de los principios vendrá delimitado por la justicia, cuyo objetivo primario es la estructura básica de la sociedad, es decir, la manera en que las instituciones más importantes (la Constitución y las disposiciones económicas y sociales fundamentales), distribuyen los deberes y derechos, y determinan la división de ventajas resultantes de la cooperación social.

La construcción teórica de Rawls es a priori una generalización de la teoría del Contrato Social, sin embargo, su objetivo no es el de establecer una determinada forma de gobierno, sino acordar unos principios, que personas libres e iguales aceptarían como definitorios de los términos fundamentales de su asociación. A su vez, el objetivo de estos principios es el de asegurar la primacía de la justicia en la sociedad. "Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel más elevado de abstracción la conocida teoría del Contrato Social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant". (3).

El proceso para elegir los principios que se aplicarán a la estructura de la sociedad tiene dos momentos: el momento de la posición original y el momento de la elección de una concepción de la justicia que regulará la reestructuración de la sociedad.

(3) RAWLS, J.: "Teoría de la Justicia". Ed. citada. pág. 28.

La posición original es una situación inicial de igualdad, - equiparable al estado de naturaleza en la doctrina del Contrato Social "...la posición original se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a una cierta concepción de la justicia". La igualdad se logra en esta posición original a través del mecanismo rawlsiano del "velo de ignorancia". Este velo de ignorancia que Rawls supone existe en los contratantes de la posición original, ocasiona que los contratantes desconozcan cuál es la posición, clase o status social que ocupan, cuáles son sus activos naturales, cuál es su propia concepción acerca del bien, o cual es el puesto que ocuparán en la futura sociedad. Este "velo de ignorancia" produce como resultado la ausencia de ventajas o - desventajas en la elección, es decir, los principios de la justicia elegidos serán el resultado de un acuerdo justo; este "velo de ignorancia" es por tanto un mecanismo objetivador y generador de imparcialidad. "...el velo de ignorancia asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales, no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios". (4).

En el segundo momento, se procede a la elección de una concepción de la justicia que regulará la reforma de las instituciones. Posteriormente se escogerá una Constitución y un poder legislativo que promulgue leyes de acuerdo con los principios escogidos anteriormente.

(4) RAWLS, J.: "Teoría de la Justicia". Ed. citada. pág. 29.

En esta posición original de igualdad, las personas no se guían por sus prejuicios al decidir acerca de los principios, dada la falta de información acerca de su situación específica, además, como hemos visto anteriormente, todos son iguales y capaces de adoptar y asimilar los principios elegidos. Por último, Rawls supone - que todos están interesados en promover sus propios fines. "Dado - que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original, y la simetría de las relaciones entre las partes, la situación inicial es equitativa entre las personas, en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes supondré capaces de un sentido de la justicia". (5).

Dadas estas condiciones, es decir, las dos fases en el proceso de elección y las características atribuidas a los contratantes, es necesario preguntarse qué principios sería racional escoger, o si es posible que, dadas estas condiciones, se produzcan como resultado los principios deseados.

De nuevo han de utilizar los contratantes originales un proceso bifásico: en primer lugar, una vez descritas las condiciones compartidas, es necesario observar, si tales condiciones son lo suficientemente asumidas, para poder producir un conjunto de principios; en segundo lugar, si los principios elegidos concuerdan con

(5) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". Ed. citada. pág. 29.

nuestras convicciones, no existe problema alguno. En caso contrario revisaremos la situación inicial, o nuestras propias convicciones, hasta conseguir un equilibrio en el que coincidan los principios y nuestros juicios acerca de la justicia. (6).

B) La concepción utilitarista de la sociedad

Los gérmenes del utilitarismo como teoría moral que auna lo bueno con el placer y lo malo con el dolor, aparecen implícitos en el s. XVIII en la teoría de Locke, posteriormente autores como Hume, Adam Smith, Godwin, Bentham o Stuart Mill, profundizan y reelaboran los conceptos que ya Locke había adelantado en su "Ensayo sobre el entendimiento humano".(1).

Locke mantiene que las proposiciones de la moral pueden ser captadas como verdades indudables, mediante un examen racional de los términos que contienen y de las ideas expresadas por esos términos, ya que "aunque nuestras ideas morales se derivan de la expe

(6) Rawls utiliza como uno de sus argumentos la noción de "equilibrio reflexivo", es decir, el equilibrio logrado entre nuestras convicciones más inmediatas y una estructura de principios directamente conectados con nuestro sentido moral.

(1) Ver "An Essay Concerning Human Understanding" John Locke. London. 1694 y "Two Treatises on civil government". London. 1690. "Ensayo sobre el entendimiento humano". J. Locke, ed. Aguilar Argentina. Buenos Aires, 1970. Trad. a cargo de Luis Rodríguez Aranda. Y "Ensayo sobre el gobierno civil", J. Locke. Aguilar, Madrid, 1980. Trad. de Amando Lázaro Ros. Introducción de Luis Rodríguez Aranda.

riencia sensible, las relaciones entre estas ideas son tales, que la moralidad puede ser demostrada, los mismo que las matemáticas". (2).

El argumento fundamental para despejar la clave utilitarista de Locke es la idea de que los términos morales son: bueno (aquello que causa placer o disminuye el dolor), y malo (aquello que causa dolor o disminuye el placer); y la idea de que el bien moral es la adecuación de nuestras acciones a una ley, cuyas sanciones son las recompensas del placer y los castigos del dolor, aunque no habla todavía de su universalización y de su maximización, como objetivo de la sociedad.

Con Hume, la moralidad aparece situada en la esfera del sentimiento, por lo que no es la razón la que guía nuestras actuaciones, sino los juicios morales, entendidos como las perspectivas de placer o de dolor que ofrece la posibilidad de una actuación determinada.

En Hume, la moralidad de la acción aparece definida desde una perspectiva individual, es decir, como aquella acción que causa placer o dolor a determinado sujeto, a la personas que va a realizar

(2) "An Essay Concerning Human Understanding" J. Locke. Ed. citada. cap. XVII (XXV). "Ensayo sobre el entendimiento humano". J. Locke. ed. citada. Ver también sobre el tema: Macintyre, Alasdair: "Historia de la Etica". Paidós, Buenos Aires, 1970. Versión castellana de Roberto Juan Walton. pág. 155.

o no la acción, la acción buena para Hume es por tanto la acción - útil (que produce placer) para una sola persona. (3).

También dentro del s. XVIII, William Godwin insistirá en que son los sentimientos los que nos impulsan a la acción añadiendo que sólo nos impulsarán a la acción correcta, si tenemos una visión - clara y racional de los hechos. (4).

Es curioso observar que aparecen en este autor principios - que Rawls recoge puntualmente en su "Teoría de la Justicia", como el "principio de imparcialidad" entendido por Godwin en el sentido de no hacer excepciones a las reglas generales e el interés propio o ajeno, o el principio de que "todos deben ser tratados de igual mo do" hasta que se demuestre lo contrario, o cuando afirma su creencia en que el interés general priva sobre el interés privado debido a que el hombre es "desinteresado", lo que recuerda a la característica que Rawls presupone en sus contratantes originales relativa a que no tienen interés en los intereses de los demás, o cuando cree que las influencias de las formas sociales y gubernamentales pueden ser superadas y reemplazadas por una comunidad libre de seres racionales, en la que pesarán más las opiniones de quienes - están informados y son objetivos. En este sentido, aún cuando Rawls

(3) Ver "A treatise of Human Nature". D. Hume. ed. Selb y Bigge. Oxford. 1888. "Tratado de la naturaleza humana". D. Hume. ed. preparada por Félix Duque. Editora Nacional, Madrid, 1978. Tomo 2. pág. 698.

(4) Ver "Political Justice". W. Godwin, en "Historia de la Etica" - Alasdair Macintyre. Ed. citada. pág. 222.

rechaza expresamente las élites especialmente preparadas, mejor dotadas y capacitadas que deciden por los demás, la figura del observador imparcial reúne las características de información, de objetividad y de capacidad de decisión a que alude Godwin.

Ya en el s. XIX, Bentham insiste en la definición del bien y del mal en términos de placer y de dolor; el bien para la persona es la consecución de la mayor felicidad, felicidad que puede ser -sumada y calculada, pero caracteriza de universalizable al interés común, en contra del interés particular.

Para Bentham, el único criterio racional y consistente de que disponemos para guiar la acción es la evaluación de las consecuencias placenteras y dolorosas de cualquier acción particular, es decir, Bentham define la moralidad de una acción en base a sus consecuencias, medidas en términos de placer o de dolor, y no en base a sus fines. Con todo, Bentham deja sin resolver el problema del conflicto entre el interés privado y el interés público. Dice Bentham en este sentido "...con respecto a aquellos actos que constituyen el objeto del Derecho, indicar a un hombre su utilidad o perjuicio, es el único modo de hacerle ver claramente aquella cualidad de los mismos que todo hombre se afana en buscar, el único modo de proporcionarle satisfacción... la utilidad puede ser, por tanto, erigida en un principio, que servirá para dirigir y orientar cualquier sistematización que se intente de las diversas instituciones..." (5).

(5) "Fragmento sobre el gobierno", J. Bentham. Traducción e introducción de Julián Larios Ramos. Aguilar, Madrid, 1973. pág.30. Ed. original "A Fragment on Government". J. Bentham Oxford. - 1976. Ver también "Oeuvres de Jeremy Bentham. Troisième édition. Bruxelles. Hauman et cie. 1840.

También en el s. XIX, John Stuart Mill, aclara un poco más - los presupuestos de la doctrina utilitarista. Hay tres puntos o ca racterísticas fundamentales en la tesis de Mill. Mill introduce por primera vez una distribución cualitativa entre placeres superiores e inferiores, distinción que producirá otras tantas corrientes de adeptos, como la de los hedonistas o la de los puritanos. Dice Mill "...no se conoce ninguna teoría epicurea de la vida que no asigne a los placeres del intelecto, de los sentimientos y de la imaginación, un valor mucho mas alto en cuanto placeres, que los de la me ra sensación. Sin embargo, debe admitirse, que la generalidad de - los escritores utilitaristas, ponen la superioridad de lo mental - sobre lo corporal...". En segundo lugar, Mill no alude a la felici dad en general, como expresión del placer, sino que la define en - términos de bienestar público. Si lo que se ha de conseguir es la mayor felicidad para el mayor número, se ha de maximizar el bienes tar de la mayor cantidad posible de personas. Dice Mill "no es en modo alguno (la felicidad) una condición indispensable para la acep tación del criterio utilitarista, porque no es ese criterio, la ma yor felicidad del propio agente, sino la mayor cantidad de felici dad general...".

En tercer lugar, Mill deduce erróneamente que "el placer es deseable" de la afirmación "el placer es deseado, es decir, funda-
menta un juicio moral en una constatación fáctica, deduciendo un -
debe de un es. Mill argumenta en el sentido de que la única manera
de demostrar que algo es deseable, es mostrar que las personas lo
desean. Dado que todas las personas desean el placer, éste es univer
salmente deseable. Dice Mill "...la única evidencia que puede ale-

garse para mostrar que una cosa es deseable, es que la gente lo de see de hecho..." (6).

Pero, Mill a través de su argumentación no resuelve el problema acerca de si el deseo del propio placer coincide con el deseo de la mayor felicidad para el mayor número.

Si consideramos el utilitarismo desde el punto de vista de la "Teoría de la Justicia", observaremos que, para el utilitarismo, la sociedad está correctamente ordenada y es justa cuando sus instituciones están estructuradas de modo que obtienen el mayor balance neto de satisfacción, distribuido entre todas las personas; es decir, una sociedad está correctamente ordenada cuando sus instituciones maximizan el balance neto de satisfacción; por lo tanto, según el utilitarismo, el bien es la satisfacción del deseo, por lo que los términos apropiados de la cooperación social están fijados por cualquier principio que obtenga como resultado la mayor suma de satisfacción de los deseos racionales de las personas, pero no

(6) "Utilitarianism liberty. Representative Government" J.S. Mill H. B. Acton. London. Dent and Sons. 1972. "El utilitarismo". J. - Stuart Mill. Trad. y prólogo de Ramón Castilla. Aguilar. Buenos Aires. 1980. págs. 30, 35, 70. Ver también: "Sobre la Libertad". J.S. Mill. Trad. de Josefa - Sainz Pardo. Aguilar. Madrid. 1971, y, en relación con el tema ver: "Utilitarianism for and against". J.J.C. Smart y B. Williams. Cambridge University Press. Cambridge. 1973. "Interpretaciones del Utilitarismo" J.D. Mabbot y "Utilitarismo extremo y restringido". J.C. Smart en "Theories of Ethics" P. Foot. Oxford. University Press. London. 1967. "Teorías sobre la Ética". Philippa Foot. Traducción de Manuel Arbolí. Fondo de Cultura Económica, México, 1974; y "Utilitaristische Ethik" N. Hoerster, Freiburg, Karl Alber 1977. "Problemas de ética normativa" Norbert Hoerster. Trad. de Ernesto Garzón Valdés. Ed. Alfa, Argentina, 1975.

importa cómo han de ser distribuidas estas satisfacciones. (7).

Según la doctrina utilitarista, las mayores ganancias de una persona pueden compensar las pérdidas de otros. Además, la violación de libertad de unos pocos puede ser considerada correcta, dado un mayor bien compartido por muchos. "La idea principal es que cuando las instituciones más importantes de la sociedad están estructuradas de modo que obtienen el mayor balance neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces la sociedad está correctamente ordenada y es por tanto justa" (8)

Para llegar al utilitarismo, se ha de adoptar para la sociedad el principio de elección racional del individuo, y adaptarlo - después a la sociedad. Este elector sería un espectador imparcial, que identifica los deseos de los demás como si fueran propios, y a través de actos imaginativos funde a todas las personas en una. Para que este elector, espectador imparcial, pueda decidir por todos, es necesario que todos tengan los mismos deseos, para poder fundirlos en uno solo. Sin embargo, como ahora veremos, éste sería uno de los defectos que la Teoría de la Justicia rawlsiana achaca al utilitarismo.

(7) Rawls utiliza el criterio "maximin" de distribución, criterio que ya aparece enunciado en su primer principio, cuando habla de "la mayor libertad igual posible". En el tercer capítulo - se desarrolla un argumento en favor de la adopción del criterio maximin, por parte de Rawls, y en contra del criterio utilitario, criterio que estaría muy cercano al utilitarismo.

(8) RAWLS, J.: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág.40.

¿cuáles son las diferencias entre la teoría de la Justicia y el utilitarismo?. Podemos decir que existen seis argumentos fundamentales, que resumen las diferencias entre ambas concepciones.

Ambas teorías difieren en cuanto al sistema de prioridades, en cuanto al sistema de elección de principios, en cuanto a la idea de bien, en cuanto al contenido de los deseos y aspiraciones, en cuanto al ideal moral, y en lo que se refiere a la concepción de la sociedad.

En primer lugar, mientras que el utilitarismo mantiene que los preceptos de sentido común acerca de la justicia y las nociones de derechos naturales sólo tienen valor como reglas secundarias, para Rawls la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se convierta en correcta por el hecho de que un bien mayor sea compartido por otros. La Justicia como Imparcialidad intenta expresar la prioridad de la justicia y sus consecuencias. Como hemos visto anteriormente, Rawls sólo concibe una restricción de libertad en beneficio de la libertad en sí misma; es decir, en aras de la mayor libertad compartida por todos. "La característica más sorprendente de la visión utilitarista de la justicia es que no importa, excepto de manera indirecta, cómo se distribuya esta suma de satisfacciones entre los individuos; como un hombre distribuye sus satisfacciones en el tiempo. La distribución correcta en cada caso es la que produce la máxima satisfacción. (9).

(9) RAWLS, J.: "Teoría de la Justicia". Ed. citada. pág. 44.

piraciones se restringen desde el comienzo mediante los principios de la justicia, que especifican los límites que los sistemas de fines de los hombres tienen que respetar". (11).

En la Justicia como Imparcialidad, el concepto de lo correcto es previo al de bien, se trata de conseguir aquello que debe conseguirse, que es correcto, y que una vez conseguido nos beneficia. - Los principios suponen límites sobre lo que es bueno, sobre las formas de carácter que ^{son} moralmente valiosas, y con ello sobre el tipo de personas que los hombres deben ser.

El utilitarismo no excluye aquellos deseos y predisposiciones, que en caso de ser alentados o permitidos, conducirían a la vista de la situación a un balance menor de satisfacción. Es una característica de las doctrinas utilitaristas el apoyarse en los hechos - naturales y en las contingencias de la vida humana, para determinar qué formas de carácter moral han de ser alentadas en una sociedad justa. Por el contrario, el ideal moral de la Justicia como Imparcialidad está profundamente incrustado en los primeros principios de la teoría ética.

Por último, Rawls concibe una sociedad bien ordenada como un esquema de cooperación para ventajas mutuas, regulado por principios que las personas escogerían en una situación inicial equitativa. - El utilitarismo concibe la administración eficiente de los recursos sociales para maximizar la satisfacción de un sistema de deseos, -

(11) Ibid., pág. 50.

construido por el espectador imparcial a partir de muchos sistemas de deseos individuales aceptados como dados. El utilitarismo admite, en definitiva, que las desventajas de unos estén compensadas - por las ventajas de otros. La estructura rawlsiana, por el contrario, parte de premisas igualitarias, y dirige las desventajas siempre en favor de los peor situados.

C) El intuicionismo como juicio acerca de lo justo

El intuicionismo, como doctrina filosófica remitida al campo del conocimiento, aparece en Inglaterra a primeros de siglo, representada por autores como Moore, Prichard o Ross, dentro de la filosofía moral británica. (1).

La controversia que mantienen estos autores intuicionistas, se centra en torno a la aceptación o el rechazo del llamado "naturalismo ético", que supone que los términos morales, evidencian propiedades naturales captables por los sentidos.

Aunque estos tres autores son considerados intuicionistas, - Moore rechaza el intuicionismo deontológico, que supone que la bon-

(1) Ver "Principia Ethica", G.E.Moore, Cambridge, University Press. Cambridge 1903; Hay traducción castellana, ver "Principia Ethica". G.E.Moore. Centro de estudios filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1959. Trad. de Adolfo García Díaz. "Moral Obligation", H.A.Prichard, Clarendon, Oxford, 1949; "Moral Obligation and Duty and Interest", H.A.Prichard, Clarendon, Oxford, 1968; "The Right and the Good", W.D. Ross, Oxford University Press, London, 1930; "Foundations of Ethics", W.D. Ross, Clarendon, Oxford, 1939.

dad o maldad, la justicia o la injusticia de una acción es intrínseca a la acción misma, en favor del intuicionismo teleológico, según el cual, el valor moral de las acciones está determinado por el fin para el cual tales acciones son un medio. Si el resultado es bueno, la acción es justa. Por el contrario, Prichard y Ross son considerados intuicionistas deontológicos. Dice Moore "...juzgar que una acción es generalmente un medio para el bien, es juzgar no sólo que generalmente produce algún bien sino que produce generalmente el mayor bien que admiten las circunstancias... debemos contentarnos con que se produzca el mayor saldo de bien, dentro de un periodo de tiempo limitado". (2).

Moore rechaza el naturalismo ético, afirmando que los términos morales se refieren a propiedades no naturales, sólo cognoscibles a través de la intuición moral. El error que supone definir naturalísticamente algo no natural, como ocurre en el caso del naturalismo ético, es lo que Moore llama la "falacia naturalista". Así pues, Moore mantiene que el significado de los términos morales solo puede ser conocido a través de la intuición, pero no en el sentido de medio de conocimiento, o tratando de saber cuál es su origen, sino en el sentido de que ese tipo de conocimiento, adquirido a través de la intuición, no admite prueba. Por ello, mantiene Moore que el término "bueno" es indefinible, en el sentido de que carece de partes, de que es sólo una cualidad simple, no susceptible de definición. Dice Moore en este sentido "Si partimos con la con-

(2) "Principia Ethica", G.E. Moore, ed. citada. págs. 20, 21.

viación de que es posible encontrar una definición de bueno, partimos con la convicción de que bueno no puede significar sino alguna propiedad de las cosas, y nuestro único problema será descubrir que es esta propiedad... hay un objeto del pensamiento simple, indefinible, e inanalizable con referencia al cual debe definirse la ética" (3).

Cuando Moore trata de definir términos ^{éticos} ~~físicos~~ (como bueno o malo, justo o injusto, etc.), trata de buscar una definición que - describe la naturaleza real del objeto denotado por una palabra, - pero este tipo de definición (aún siendo la más exacta en contraposición a la definición estipulativa y a la definición léxica) sólo es posible cuando el objeto a definir es un objeto complejo. Si el objeto es simple, no puede definirse y sólo cabrían dos alternativas insostenibles: o bien el objeto denota un todo complejo sobre cuyo análisis puede haber desacuerdo, o bien ese objeto simple no significa nada, ya que las personas, cuando piensan o hablan sobre un término ético, no tienen un objeto único ante su mente.

Así pues, para Moore, entre la descripción naturalista de un término ético y su valoración moral, existe un espacio vacío, asequible a través de la intuición, pero esta intuición moral no es infalible, en el sentido de las intuiciones matemáticas, sino que - pueden conocer tanto verdadera como falsamente. Dice Moore "La falacia naturalista implica que siempre que pensamos "esto es bueno",

(3) Ibid., pág. 19.

estamos pensando en que la cosa de que se trata mantiene una relación definida con alguna otra. Pero esta cosa con referencia a la cual se define bueno, puede ser o lo que podríamos llamar un objeto natural, o puede ser un objeto del que sólo se difiere, que ha de existir en un mundo real suprasensible". (4).

Para Prichard^d, la intuición es el mecanismo a través del cual conocemos cuál es la acción justa u obligatoria, en una determinada situación, pero para lograr esta intuición, hemos de seguir un proceso de razonamiento discursivo, que parte de un pensamiento general acerca de la situación del agente, etc., para producirnos posteriormente e inmediatamente un pensamiento moral, que nos dice lo que hemos de hacer; este pensamiento moral es la intuición (5).

Para Ross, la intuición es el mecanismo que nos proporciona el conocimiento de ciertos principios generales de conducta u obligaciones "prima facie", y que da un carácter moralmente relevante a los hechos o pensamientos que sirven para diferenciar la justicia objetiva y la subjetiva. Dice Ross: "Sin percibir directamente que el acto particular es correcto ¿desciframos su corrección a partir del principio general? o ¿percibimos directamente su corrección?. Lo uno o lo otro podría configurar una posible explicación de lo que ocurre. Pero cuando reflexiono sobre mi propia actitud respec-

(4) Ver "Principia Ethica" G.E.Moore. ed. citada. pág. 36.

(5) Ver "Moral Obligation" y "Moral obligation and Duty and Interest". H.A. Prichard. ed. citada.

to de los actos particulares, me parece descubrir que no es por de ducción, sino por directa intuición que ellos son correctos o inco rrectos" (6).

En general, puede decirse que los problemas planteados por - el intuicionismo, en la filosofía moral británica de primeros de - siglo, se centran fundamentalmente en el intento de definición de los términos éticos, cuya esencia puede ser conocida a través de la intuición, ^{es decir, el intuicionismo o mejor dicho la intuición} actúa en este caso como fundamento del conocimiento moral, pero ya desde Platón, o desde Kant, la intuición era considera da, no como fuente, del conocimiento moral, sino como fuente de to do conocimiento. La intuición es el punto de partida del conocer, el medio para llegar al concepto. Kant, en su "Crítica de la razón pura" define así la intuición, como método de conocimiento: "Cuales quiera que sean la forma y los medios con que un conocimiento pueda referirse a objetos, aquello con que el conocimiento se refiere in mediatamente a los objetos y a lo cual aspira todo pensar como me- dio, es la intuición. Pero esto sólo se cumple en tanto que el ob- jeto nos es dado, y esto último a su vez -al menos para nosotros - los hombres- sólo es posible en cuanto el objeto afecta a nuestro espíritu de una manera determinada. La capacidad (receptividad) de alcanzar representaciones según el modo en que somos afectados por los objetos se llama sensibilidad. Por medio de la sensibilidad en

(6) "Fundamentos de Etica". D.Ross. Eudeba. 1972. Buenos Aires. Trad. de Dionisia Rivero y Andrés Pink. pág. 149. Ed. original ya ci tada. Ver también en relación con el tema "The Right and the - Good". D.Ross. ed. citada.

tonces, los objetos nos son dados y sólo ella nos procura intuiciones, pero los objetos son pensados por el entendimiento, del cual nacen los conceptos..." (7).

Este proceso del conocimiento que comienza con la intuición, parte a su vez de una función de contemplar, en el sentido de "... entregarse a las cosas de una manera libre e irrestrictiva" (8); - es una conducta originariamente no cognoscitiva, sino estética.

En este sentido, el intuicionismo entendido como el intento tanto de consecución del intuir puro, que supone un retroceso en el conocimiento, para acercarnos a la intuición originaria, libre de los hechos y relaciones que la conectan con nosotros mismos estaría ya dentro de la fenomenología que en palabras de Bollnow consiste en "...el remitirse de todo el hombre hasta la fuerza de su intuición originaria". (9).

-
- (7) "Crítica de la razón pura". M.Kant. Porrúa. México, 1979. Versión española de Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez. pág.86. Ed. original "Kritik der reinen Vernunft". M.Kant. Riga. 1787. Ver también "Introducción a la Filosofía del Conocimiento". Otto Bollnow. Amorrortu. Buenos Aires. 1970. Trad. de Willy Kemp. pág. 80.
- (8) Bollnow. Otto: "Introducción a la Filosofía del conocimiento". ed. citada. pág. 82.
- (9) Vid, pág. 29. Ver en relación con el intuicionismo: "La Filosofía Moral contemporánea". W.G.Hudson. Ed. Alianza. Madrid, 1974. Versión española de José Hierro S. Pescador; "A theory of the Good and the Right", Richard Brandt. Clarendon Press, Oxford, 1979; "Teorías sobre la Ética", Phillipa Foot, Fondo de Cultura Económica. México, Madrid, Buenos Aires, 1974, Trad. de Manuel Arbell; "Rawls and Intuitionism", Joel Feinberg en "Reading Rawls", Norman Daniels, Basil Blackwell, Oxford, 1975; - "Ética y Filosofía Política", Félix E. Oppenheim. Fondo de Cultura Económica, México, 1976. Trad. de Alfredo Ramírez y Juan José Utrilla.

Pero, volviendo ahora al punto de partida, veamos qué supone el intuicionismo en el contexto de la "Teoría de la Justicia" de Rawls.

Rawls considera el intuicionismo como la doctrina que mantiene que existe una familia irreductible de primeros principios, que tienen que ser sopesados unos con otros, preguntándonos qué balance es más justo a nuestro juicio.

El intuicionismo sostiene que en nuestros juicios acerca de la justicia social, eventualmente tenemos que llegar a una pluralidad de primeros principios, en relación a los cuales sólo podemos decir que nos parece más correcto equilibrarlos de un modo que de otro. Estos principios pueden estar en conflicto, ocasionando el - que se produzcan soluciones contrarias en casos particulares.

El intuicionismo no incluye un método explícito ni reglas de prioridad para valorar tales primeros principios. El rasgo distintivo del intuicionismo no es el ser teleológico o deontológico, si no el lugar prominente que le da al recurso que hacemos de nuestras capacidades intuitivas. Sin guiarnos por criterios éticos constructivos y reconocibles; el intuicionismo niega que exista una solución útil y explícita sobre el problema de la prioridad.

El intuicionismo plantea hasta qué punto es posible dar una explicación sistemática de nuestros juicios acerca de lo justo y de lo injusto, y sostiene que no puede darse ninguna respuesta constructiva al problema de asignar valores a los principios competitivos de la justicia.

A pesar de que Rawls mantiene que cualquier concepción de la justicia habrá de apoyarse en cierta medida en la intuición, en la Justicia como Imparcialidad el papel de la intuición se limita de varias maneras: en primer lugar, en la posición original las partes tratarán de obtener algún acuerdo respecto a cómo habrán de equilibrarse los principios, remitiéndose a los fundamentos para su aceptación, como guía acerca de cómo habrán de equilibrarse; en segundo lugar, cabe la posibilidad de que seamos capaces de encontrar principios en un orden lexicográfico consecutivo según el cual se ha de satisfacer el primer principio antes de pasar al segundo, y así sucesivamente (para Rawls, el primer principio es el referido a la prioridad de la libertad, una vez cumplido éste, entraría en juego el principio regulador de las desigualdades económicas y sociales); en tercer lugar, la dependencia de la intuición puede reducirse planteando cuestiones más limitadas y sustituyendo el juicio moral por el prudencial.

En la Justicia como Imparcialidad, la apelación a la intuición se enfoca de dos maneras: en primer lugar, se selecciona una determinada posición en el sistema social, desde la cual ha de juzgarse el sistema, después preguntamos si desde el punto de vista del hombre representativo colocado en esta posición sería racional preferir esta configuración de la estructura básica más que cualquier otra. (10).

(10) Esta noción del hombre representativo o "preferidor racional" se asemeja a la del "espectador imparcial" utilitarista, pero mientras que en el segundo caso se funden todos los sistemas de deseos en uno sólo para que sea maximizado, en el primero, el objetivo del "preferidor racional" es la aprobación o desaprobación de la estructura básica en la que los deseos de todos son tenidos en cuenta.

La teoría moral rawlsiana se basa en el intento de describir nuestro sentido de la justicia, es decir, nuestra capacidad moral para emitir juicios. En la elección de los principios, Rawls supone que las personas están limitadas además de por su característico - conocimiento de las circunstancias, condiciones y racionalidad, por su sentido de la justicia. (11).

Desde el punto de vista de la teoría moral, la mejor explicación del sentido de la justicia de una persona es la que corresponde a los juicios formulados en un equilibrio reflexivo.

La noción de equilibrio reflexivo la explica Rawls partiendo de que la Justicia como Imparcialidad es la hipótesis de que los - principios que serían escogidos en la posición original son idénticos a nuestros juicios madurados, a través de la reflexión y que - por tanto estos principios describen nuestro sentido de la justicia (12).

Para Rawls, los juicios madurados son aquellos juicios emitidos bajo condiciones favorables para el ejercicio del sentido de la justicia. Se presume que la persona que formula el juicio tiene la capacidad, la oportunidad y el deseo de llegar a una decisión correcta.

(11) Este sentido de la justicia que Rawls supone existe en las personas, ocasiona el intento de adecuar nuestra conducta a los principios elegidos en una especie de relación de correspondencia que supondría que dado que de la aplicación de los principios elegidos recibimos un "bien", deseamos adecuar nuestra conducta a ellos.

(12) Como decía anteriormente, la noción de "equilibrio reflexivo" rawlsiana supone la existencia de un equilibrio entre nuestras convicciones intuitivas y una familia irreductible de principios morales deducidos de los principios de la justicia.

De todo ello deduce Rawls que la Justicia como Imparcialidad puede comprenderse diciendo que los dos principios que propone serían escogidos en la posición original, con preferencia a otras concepciones tradicionales de la justicia (utilitarismo, perfeccionismo, etc.), y que estos principios proporcionan una mejor correspondencia con nuestros juicios reflexivos que las demás alternativas.

II.- LOS PRINCIPIOS

A) El objeto de los principios de la justicia

Los dos principios respecto a los cuales Rawls considera que existiría un acuerdo en la posición original establecen lo siguiente: el primer principio dice: "cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso posible de libertades básicas iguales, que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás" (1).

Este primer principio se aplica a través de la enumeración - de las libertades que habrán de ser iguales, a saber: libertad política, libertad de expresión y reunión, libertad de conciencia y de pensamiento, libertad personal, derecho a la propiedad privada, y libertad respecto a arrestos y detenciones arbitrarias. Dado el orden lexicográfico que Rawls supone, este primer principio ha de ser cumplido antes de pasar al segundo.

(1) RAWLS, J.: "Teoría de la Justicia". Ed. citada. pág. 82.

El segundo principio dice lo siguiente: "las desigualdades económicas y sociales habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos". (2).

Este segundo principio se aplica a la distribución del ingreso y la riqueza, y al diseño de organizaciones que hagan uso de las diferencias de autoridad y responsabilidad. Se trata de disponer - las desigualdades económicas y sociales de modo que todos se beneficien.

En lo que se refiere a la distribución del ingreso y de las riquezas, cabe la desigualdad, pero tal distribución ha de resultar ventajosa para todos, ya que la desigualdad que Rawls mantiene no conlleva una injusticia, lo que la convertiría en una desigualdad éticamente injustificable.

Estos dos principios se aplican a la estructura básica de la sociedad, que se compondría de dos partes: una parte incorporaría aquellos aspectos del sistema social que definen y aseguran las - libertades básicas iguales, aquí habríamos de aplicar el primer - principio. La otra parte incorporaría aquellos aspectos que especifican y establecen las desigualdades económicas y sociales.

Así pues, el objetivo primario de los principios de la justicia social es la estructura básica de la sociedad, la configuración

(2) Ibid., pág. 92.

de las instituciones sociales más importantes de un esquema de cooperación que especifica los derechos y los deberes básicos de las personas (3).

Para Rawls, una institución es un sistema público de reglas que definen los cargos y las posiciones sociales, con sus derechos y deberes. Estas reglas especifican ciertas formas de acción como permisibles y otras como prohibidas, con sanciones en caso de violación de tales reglas.

Rawls concibe las instituciones como un objeto abstracto como una posible forma de conducta, expresada mediante un sistema de reglas, como la realización de las acciones especificadas por estas reglas, efectuadas en el pensamiento y en la conducta de ciertas personas, en cierto tiempo y lugar.

Una institución existe en cierto tiempo y lugar, cuando las acciones especificadas por ella se lleven a cabo regularmente, conforme a un acuerdo público, según el cual, el sistema de reglas que definen la institución ha de ser cumplido.

Los principios de la justicia han de aplicarse en este sentido, a las instituciones sociales entendidas como públicas (la persona que toma parte en una institución sabe lo que las normas demandan de ella y de las demás, sabe que los demás saben esto, etc.).

(3) Son los mismos miembros de la posición original los que, a través de la elección de los principios, se dan a sí mismos las normas que posteriormente han de obedecer. Rawls es en este sentido tradicionalmente contractual.

El carácter público de las reglas de una institución asegura que - aquéllos que participan en ella sepan qué limitaciones de conducta pueden esperar unos de otros, y qué clase de acciones son permisibles; además, en una sociedad bien ordenada, regulada de un modo - efectivo por una concepción compartida de la justicia existe también un acuerdo público acerca de lo que es justo o injusto.

Una vez que conocemos el contenido de los dos principios de la justicia, y una vez que hemos perfilado cuál es su objeto, nos queda por enfocar un tercer problema, ¿cuál es, o en que consiste el funcionamiento de tales principios?.

Como anteriormente hemos dicho, los principios que Rawls supone serán elegidos habrán de ser dispuestos en un orden serial, - dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las violaciones de las libertades básicas iguales, protegidas por el primer principio, no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas económicas y sociales. Estas libertades sólo podrán ser limitadas cuando entren en conflicto con otras libertades básicas (4).

De la enumeración de los dos principios puede extraerse a su vez una concepción general de la justicia expresada este modo: todos los valores sociales -libertad, igualdad de oportunidades, in-

(4) Para Rawls, las restricciones de libertad sólo podrán hacerse dadas dos condiciones: primero, que la restricción opere en beneficio de la libertad en sí misma, y segundo, que "se haya alcanzado un cierto nivel de bienestar material en la sociedad.

gresos, riquezas, respeto a uno mismo, etc.- habrán de ser distribuidos igualitariamente, a menos que una distribución desigual redunde en una ventaja para todos".(5).

De esta definición Rawls deduce que la injusticia consistirá simplemente en las desigualdades que no benefician a todos, pero si ciertas desigualdades de riqueza y diferencias de autoridad hicieran mejorar a todos respecto a esta hipotética situación inicial, concordarían con la concepción general, ya que ésta no impone restricciones respecto al tipo de desigualdades que son permisibles, sólo exige que se mejore la posición de todos. Sin embargo, al estar estos principios dispuestos en un orden serial, eliminan los intercambios entre libertades básicas y ganancias económicas y sociales, excepto bajo circunstancias atenuantes de la restricción de libertad, además, las libertades básicas a las que se refieren los principios, están determinadas por los derechos y deberes establecidos por las principales instituciones de la sociedad.

En resumen puede decirse que el primer principio requiere que las reglas que definen las libertades básicas se apliquen a cada uno equitativamente, y que permitan la mayor extensión de libertad compatible con una libertad semejante para todos. La única razón para limitar las libertades básicas sería que interfiriesen una con otra. Por lo que se refiere al segundo principio, hemos de decir - que mantiene que cada persona se beneficia de las desigualdades -

(5) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 84.

permisibles dentro de la estructura básica, es decir, que se beneficia de aquellas desigualdades que benefician a todos. En caso de - que estas desigualdades no beneficiasen a todos, habrían de estar dirigidas a mejorar la situación de los sectores menos aventajados de la sociedad. Dice Rawls al respecto: "No está permitido justificar diferencias en ingresos o en cargos de autoridad y responsabilidad, basándose en que las desventajas de quienes están en una posición se compensan por las mayores ventajas de quienes están en - otra. Menos aún se pueden equilibrar de este modo las restricciones de libertad...." (6) (7).

B) La interpretación de los principios.

Respecto al segundo principio, Rawls ofrece cuatro posibles sentidos, que vendrían dados por un enfoque de este segundo principio desde el punto de vista de: 1) del sistema de libertad natural 2) del sistema de igualdad liberal, 3) del sistema de igualdad democrática y, 4) desde el punto de vista de la aristocracia natural.

(6) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 86.

(7) Rawls ofrece dos alternativas para definir la situación de la persona representativa peor situada: o bien se escoge una posición social determinada y se considera "menos aventajados" a todos aquellos con el promedio de renta y riqueza de este grupo, o menos del promedio, o bien se define la situación en términos de renta y riqueza relativas, sin referencia a la posición social.

Dese la interpretación que ofrece el sistema de libertad natural, la primera parte del segundo principio, es decir "desigualdades que sean ventajosas para todos", se entiende como un sistema social abierto en el que las distintas profesiones, se ofrecen a las distintas capacidades.

En esta, como en las demás interpretaciones, se supone que el primer principio de libertad igual ha sido satisfecho, y que la economía es un sistema de mercado libre, aunque los medios de producción pueden ser o no de propiedad privada.

Un sistema de libertad natural que satisfaga los siguientes preceptos, conducirá a una distribución justa. En primer lugar, ha de satisfacer el principio de eficacia, según el cual una configuración es eficiente siempre que sea posible cambiarla, de modo que beneficie a algunas personas sin que dañe a otras; en segundo lugar, ha de satisfacer el precepto relativo a que los empleos y cargos sean asequibles a las capacidades. "El sistema de libertad natural, afirma que una estructura básica que satisface el principio de la eficacia y en el cual los empleos son asequibles para quienes tengan la capacidad y el deseo de obtenerlos, conducirá a una distribución justa" (8).

Sin embargo, en este sistema de libertad natural, las porciones distribuidas (derechos, obligaciones y beneficios producidos por la cooperación), están influidos por factores tales como las -

(8) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 38.

contingencias naturales y sociales. Por lo tanto, a pesar de que - la distribución inicial esté regulada por la segunda parte del segundo principio (empleos y cargos asequibles para todos), lo que - presupone un transfondo de libertad igual, y una economía de mercado libre, hay en este sistema de libertad una injusticia derivada de la influencia de tales contingencias. (9).

La interpretación liberal añade un dato más a lo anterior, - añade el principio de la justa igualdad de oportunidades, lo que - supone que todos los que tengan capacidades similares, habrán de - tener perspectivas de vida similares, sin que influya en ello su - clase o posición social.

Aunque a primera vista esta concepción parece preferible a - la anterior, adolece también de un grave defecto, consistente en - que la distribución en este sistema estaría determinada por la distribución natural de capacidades y talentos.

El sistema de igualdad democrática defendido por Rawls combina el principio de justa igualdad de oportunidades con el principio de la diferencia. Este principio, como hemos visto anteriormente, supone que, una vez establecido el marco de instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, - las expectativas de los mejor situados son justas sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros

(9) RAWLS, cree que las contingencias de las circunstancias sociales conllevan desigualdad e injusticia. Recuérdese como en la posición original trata de evitarlas a través del mecanismo del "velo de ignorancia".

menos favorecidos de la sociedad. En este sentido dice Rawls: "La idea intuitiva es que el orden social no ha de establecer y asegurar las perspectivas más atractivas de los mejor situados a menos ^{de} hacerlo sea en beneficio de aquellos menos afortunados". (10).

La aplicación de este principio de la diferencia tiene dos vertientes. Por un lado, la supresión de cambios en las expectativas de los mejor situados puede mejorar la situación de los peor situados, y por otro, las expectativas de los más aventajados, contribuyen al bienestar de los más desafortunados.

Desde el punto de vista de la aristocracia natural, las ventajas de las personas con mayores dones naturales, habrán de limitarse mediante aquellas medidas que promuevan el bien de los sectores más desafortunados de la sociedad. La situación más ventajosa de los más favorecidos es considerada justa sólo si los menos favorecidos tuviesen menos, cuando se les da menos a los más favorecidos.

En definitiva, desde el punto de vista de Rawls, la distribución más justa de las ventajas y de las cargas resultantes de la cooperación social, sería el resultado de una combinación de las dos partes del segundo principio, es decir, de la combinación de la justa igualdad de oportunidades con el principio de la diferencia.

Respecto a la igualdad de oportunidades, Rawls considera que este principio se relaciona con la idea de justicia puramente pro-

(10) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 98:

cesal o justicia procesal perfecta. La justicia procesal perfecta existe cuando no hay un criterio independiente para el resultado - correcto, pero sí existe un procedimiento correcto o imparcial que, si se observa debidamente, produce un resultado correcto o imparcial. Según Rawls, el principio de justa igualdad de oportunidades asegura que el sistema de cooperación que opera en la estructura - básica, sea de justicia procesal perfecta. Para poder aplicar la no ción de justicia procesal perfecta, a las cuotas distributivas es necesario establecer un sistema justo de instituciones (Constitución, instituciones económicas y sociales, etc.), sólo entonces po dríamos hablar de un procedimiento justo. "Por lo tanto, para la - justicia puramente procesal, la distribución de ventajas no se eva luará en primera instancia confrontando una provisión de beneficios disponibles con los derechos y necesidades dados de individuos conocidos. La asignación de los bienes producidos tendrá lugar de - acuerdo con el sistema público de normas, el cual determinará qué es lo que se produce, en qué cuantía y por qué medios. Determinará también cuáles son las demandas legítimas cuya satisfacción conduce a la distribución resultante" (11).

La aplicación del principio de la diferencia produce a su vez varios efectos. En primer lugar, el principio de la diferencia valora las consideraciones que ofrece el principio de compensación. Este principio supone que las desigualdades innecesarias requieren una compensación; por lo tanto, la sociedad ha de prestar mayor -

(11) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 110.

atención a aquéllos con menos dotes naturales, o a aquéllos nacidos en posiciones sociales menos favorables. La aplicación de este principio ocasiona una auténtica igualdad de oportunidades. Sin embargo, este principio ha de ser compatibilizado con los principios de mejoramiento del nivel medio de vida o de protección del bien común.

El principio de la diferencia supone por tanto que aquéllos - que han sido favorecidos por la naturaleza pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación - de los no favorecidos. En la Justicia como Imparcialidad, las personas convienen en aprovecharse de los accidentes de la naturaleza y de las circunstancias sociales sólo cuando hacerlo así sea en beneficio de todos.

En segundo lugar, el principio de la diferencia expresa una concepción de reciprocidad, es decir, es un principio de beneficio mutuo. (12).

Por último, el principio de la diferencia proporciona una interpretación del principio de fraternidad; es decir, aquéllos que se encuentran en mejores circunstancias, están dispuestos a tener mayores ventajas, únicamente bajo un esquema según el cual ello sirve para beneficio de los menos afortunados.

(12) Esta idea de reciprocidad aparece también en relación con el "sentido de la justicia" que Rawls supone en las personas y que conllevaría una conducta concorde con los principios como respuesta a los beneficios recibidos a través de su incorporación en la estructura de la sociedad.

De lo que hemos visto hasta ahora, acerca de los principios propuestos por Rawls, podemos deducir que los dos principios para las instituciones (la máxima libertad igual y la ^ajusticia igualdad de oportunidades combinada con el principio de la diferencia), expresan las ideas de libertad, igualdad y fraternidad. La libertad correspondería al primer principio, la igualdad a la idea de igualdad del primer principio, junto con la justa igualdad de oportunidades, y la fraternidad al principio de la diferencia.

Hasta ahora hemos visto los principios que Rawls propone para las instituciones, pero ¿qué principios o principio propone para las personas?. Respecto a los principios para las personas, Rawls considera el principio de imparcialidad, según el cual los integrantes de la estructura básica están sujetos a deberes y obligaciones sólo si se dan dos condiciones: que la institución sea justa, es decir, que incorpore los dos principios, y que se acepten los beneficios resultantes del acuerdo de cooperación social. Una institución es justa, cuando, tanto los que restringen la libertad para ventaja de todos, como los que se benefician de tal restricción, aceptan tales condiciones. Dice Rawls en este sentido: "...para establecer una concepción completa de lo justo, las partes en la posición original, habrán de escoger, en un orden definido, no sólo una concepción de la justicia, sino principios para cada uno de los conceptos básicos subsumidos, bajo el concepto de justo... así, además de los principios para las instituciones deberá haber un acuerdo sobre los principios para nociones tales como equidad y fi

delidad, respeto mutuo..." (13).

El principio de imparcialidad que Rawls propone, tiene dos - características fundamentales: en primer lugar, las instituciones o prácticas sociales han de ser justas, no es posible estar obligado por instituciones injustas; en segundo lugar, las obligaciones que resultan del funcionamiento de las instituciones, han de surgir como resultado de nuestros actos voluntarios y su contenido ha de ser especificado por las reglas de la institución, además, las obligaciones se dan frente a personas determinadas, frente a los que - tratan de mantener el acuerdo de cooperación social. El principio mantiene que "...a una persona debe exigirsele que cumpla con su papel como lo definen las reglas de una institución sólo si se dan dos condiciones: que la institución sea justa y que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo..." (14).

Por el contrario, los deberes naturales, a diferencia de las obligaciones, se nos aplican independientemente de nuestros actos voluntarios y no guardan una conexión necesaria con las instituciones o prácticas sociales. Por último, los deberes naturales se dan entre las personas con independencia de sus relaciones institucionales, es decir, surgen entre todos los hombres como personas morales iguales.

(13) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 133.

(14) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 135.

Para Rawls "un deber natural básico es el deber de justicia. Este deber nos exige apoyar y obedecer las instituciones justas - existentes que nos son aplicables. Este deber nos constriñe también a promover acuerdos justos aún no establecidos, al menos cuando es to pueda hacerse sin demasiado costo para nosotros" (15).

En resumen podemos decir que Rawls propone dos principios pa ra las instituciones, interpretados desde el punto de vista de la igualdad democrática, y un principio para las personas, el principio de imparcialidad, según el cual, si la institución es justa, y se presume que lo es, dado lo que anteriormente hemos dicho respec to a la justicia procedimental perfecta, que nos lleva a la obten ción de un resultado justo, de ella se derivan deberes y obligacio nes que han de ser aplicados a los integrantes de la estructura bá sica de la sociedad y participantes en el sistema cooperativo.

III.- LA POSICION ORIGINAL

A) Las alternativas asequibles.

El objetivo de la situación inicial, de la que se parte en - la posición original, es la elección de unos principios de la jus ticia basada en un acuerdo general; es decir, se trata de que las personas situadas en esta posición intentarán promover racionalmen te sus intereses y elegir unos principio que definan los términos de su asociación y que sean aceptables desde un punto de vista mo

(15) Ibid., pág. 139.

ral. "La idea intuitiva de la Justicia como Imparcialidad es considerar los principios de la justicia como el objeto de un acuerdo - original en una situación inicial debidamente definida". (1).

La interpretación que se dé a esta situación inicial dependerá de las creencias, intereses y alternativas de los contratantes, y determinará la concepción de la justicia que ha de incorporarse. Por tanto, será necesario prever qué alternativas pueden presentarse además de la concepción que incorpora los dos principios de la justicia que Rawls presenta. Aparentemente existen otras cuatro alternativas posibles.

Puede ocurrir que la interpretación de la situación inicial nos lleve a mantener concepciones mixtas, como la que se basa en - el principio de utilidad media, o en el principio de utilidad media sujeto a restricciones tales como: que se mantenga un cierto mínimo social, o que la distribución de los bienes y cargas resultantes de la cooperación social no sea demasiado amplia o que se aplique el principio de justa igualdad de oportunidades. (2).

(1) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 143.

(2) El principio de utilidad media, también llamado principio del promedio, tiene sus raíces en el principio clásico de utilidad que presupone que el objetivo de toda sociedad ha de ser la - maximización de los deseos y satisfacciones de las personas. - Es un principio que tiene en cuenta una expectativa de intereses unificada; el principio de utilidad media considera como objetivo de toda sociedad la maximización, no del total del bienestar, sino la maximización del promedio.

Podría ocurrir, también, que la concepción de la justicia resultante de la interpretación de la situación inicial se basará en concepciones teleológicas clásicas, como ocurriría al aplicar el principio clásico de utilidad o el principio de la perfección. (3)

Una tercera alternativa sería la de elegir una concepción - intuicionista, bien equilibrando la utilidad total con el principio de igual distribución, o equilibrando la utilidad media con el principio de la compensación, o bien equilibrando una serie de principios *prima facie*.

La cuarta alternativa sería una interpretación de la posición inicial desde el punto de vista de las concepciones egoistas, en las que todos pueden promover sus intereses en la medida que les plazca, o bien todos han de servir a mis intereses, o todos han de actuar justamente, excepto yo, si así lo deseo. (4).

Dada la posibilidad de estas alternativas, ¿qué condiciones serán necesarias para que la teoría de la justicia pueda ser exigida? (5).

-
- (3) El principio clásico de utilidad utiliza la figura del observador imparcial para decidir cuáles son los intereses que han de ser maximizados. La actuación, o la decisión de este observador imparcial parte de una unificación de intereses. El principio de la perfección incluye conductas supererogativas, que van más allá de los moralmente exigido.
 - (4) La interpretación de la posición original, del mismo modo que el contrato, es uno de los recursos metodológicos rawlsianos.
 - (5) Rawls plantea sus condiciones de modo tal que la elección recaiga inexorablemente sobre sus dos principios, hasta el punto de que presupone en las personas determinados rasgos psicológicos. Es difícil "presuponer" más que "constatar" tales rasgos. La elección real y factible tendría que deducirse entre otras condiciones de rasgos psicológicos "constatados y no presupuestos".

En primer lugar, hay dos condiciones que producirán la exigencia de una teoría de la justicia, es decir, dos condiciones relativas a las circunstancias en que se hace necesaria esta teoría. Una condición sería la de escasez moderada de los recursos, lo que no haría superfluo los planes de cooperación (6). La segunda condición sería la de que exista un conflicto de intereses, es decir, "que las personas presenten demandas conflictivas ante la división de las ventajas sociales, y una identidad de intereses, que justifica la cooperación social. Todos cumplen su parte, dado que en muchos casos tienen los mismos intereses. Rawls supone también que "...las partes en la posición original son mutuamente desinteresadas: no están dispuestas a sacrificar sus intereses en pro de los demás".(7)

En segundo lugar, Rawls supone que la noción de "justo" aparece en su teoría bajo cinco condiciones, a saber: que los primeros principios que se han de elegir han de ser generales, ya que servirían como "base perpetua de una sociedad bien ordenada"; han de ser universales, ya que tiene que "valer para todos, por ser personas morales"; han de ser públicos, ya que su objetivo es una concepción pública de la justicia. Además, la concepción de la justicia que incorpora estos primeros principios impondrá en el futuro una ordenación de las demandas conflictivas; por último, Rawls exige que es-

(6) La mejor distribución de recursos sociales resultaría de aquel esquema cooperativo que exige la participación de todos. La escasez moderada es una circunstancia objetiva y el conflicto de intereses una circunstancia subjetiva.

(7) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 155.

tos principios sean definitivos, es decir que no existan patrones más elevados hacia los que puedan encaminarse las demandas. Es desde estas bases desde las que habrán de ser estructuradas las instituciones y los sistemas sociales. "La situación de las personas en la posición original refleja ciertas restricciones. Las alternativas que les son aseguradas y el conocimiento de sus circunstancias están limitadas de diversas formas. A estas restricciones me referiré como restricciones al concepto de lo justo, ya que sirven para escoger todos los principios éticos y no sólo aquéllos de la justicia". (8).

En tercer lugar, Rawls utiliza el mecanismo del "velo de ignorancia" para anular los efectos de las contingencias sociales generadoras de desigualdades entre las personas. Su efecto consiste en que las partes sólo conocen las circunstancias generales, y no las particulares acerca de la sociedad. La información que obtienen es siempre la misma, aunque varíen las generaciones. De este modo, todos poseen los mismos conocimientos y partesⁿ de una posición de igualdad.

Por último, Rawls expone su última condición para que la teoría de la justicia pueda ser exigida. Esta condición se refiere a las características de las personas y sus deseos. Supone que las partes en la posición original son racionales, es decir, supone que desean tener la mayor cantidad posibles de bienes primarios (dere-

(8) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 156.

chos y libertades, oportunidades, ingresos, riqueza), y que no sufren envidia, sino que sólo tienen interés en su propio bien. Supone, por último, que las partes son capaces de tener un sentido de la justicia, es decir, que una vez elegidos los principios, actuarán conforme a ellos. (9) (10).

Dadas todas estas condiciones, conflicto e identidad de intereses, escasez moderada de recursos, delimitación del concepto de "justo", el velo de ignorancia y las características que Rawls supone en los contratantes originales, los principios elegidos en la posición original serían los dos principios de la justicia, frente a cualesquiera otras alternativas. ¿Cuál es, por tanto el fin de la posición original?

B) El fin de la posición original

Hasta ahora hemos supuesto que los contratantes originales optarían en la elección por los principios de la justicia, dadas las circunstancias que concurren en la posición original y las ca-

(9) Ver en relación con el concepto de racionalidad: "A theory of the good and the right", Richard B.Brandt. Clarendon Press, Oxford, 1979. Cap. VIII, págs. 152-160, y "Reasons for Action" - David Richards. Clarendon Press, Oxford, 1971. Cap. 5, págs. - 63-71

(10) Como ya he dicho anteriormente, el sentido de la justicia tal y como Rawls lo concibe en las personas implica la idea de "reciprocidad". Dado que de la puesta en funcionamiento de los principios se deriva un bien, las personas desean actuar conforme a ellos.

racterísticas de los contratantes. El paso siguiente nos lleva a analizar cuál es el proceso de decisión del que resulta la aplicación de los dos principios.

En un primer momento, las partes, en esta hipotética situación inicial que Rawls concibe, elegirían de acuerdo con sus características de seres racionales, un principio que exige "iguales libertades básicas para todos, una igualdad equitativa de oportunidades y una división igualitaria de ingresos y riquezas", elegirían por tanto los dos principios rawlsianos, el principio de la libertad y el principio de la diferencia, situados en un orden serial y sujetos a reglas de prioridad.

¿Qué ocurre cuando de hecho se dan desigualdades que son benéficas, es decir, cuando estas desigualdades suponen una mejora respecto a la situación inicial? Rawls acepta estas desigualdades, dado que la aplicación del principio de la diferencia origina el que éstas desigualdades redunden en beneficio de los sectores menos aventajados de la sociedad, unido a la suposición de Rawls de que los contratantes originales no tienen interés en los intereses de los demás. (11).

(11) Las condiciones que Rawls presupone son una ficción y conllevan un punto de vista irreal acerca de las motivaciones de las personas. Parece claro que el que los intereses de los demás vayan en una u otra dirección les afectará en un sentido o en otro. Es algo que han de tener en cuenta al tomar sus propias decisiones.

Sin embargo, cabría preguntar aquí cómo es que partiendo de una situación inicial de igualdad se llega a otra en la que hay unos mejor y otros peor situados, es decir, una situación de desigualdad que incorpora como correctivo el principio de la diferencia.

También hemos de decir que la ordenación serial o lexicográfica de los principios supone que unos valores se antepondrán a otros, lo referente a la libertad es prioritario respecto a los problemas económicos o de distribución que puedan plantearse. Rawls decide que el primer principio ha de afectar al tema de la libertad (máxima libertad igual para todos), es decir, las restricciones a la libertad sólo tienen justificación como medidas para conseguir posteriormente una mayor libertad. Rawls no admite los intercambios entre libertades y bienestar material sin embargo sí acepta que aquellas sociedades con un nivel bajo de desarrollo económico han de sufrir restricciones de libertad como medio para llegar a cierto nivel en el que pueda aplicarse rigurosamente la regla de prioridad.

Para Rawls, el valor primero y fundamental es la "máxima libertad", pero ¿es la máxima libertad la libertad igual? ^{la mayor la máxima} respecto a ellas, ^{¿debemos un trato desigual de las personas?} un ~~trato desigual en relación con las demás personas~~. Existe de hecho un daño, que es la restricción de libertad o libertad menor, del que no ha de seguirse un trato desigual. Como ocurre en determinadas dictaduras, en las que hay una restricción general de libertad, y sin embargo, todos tienen un trato igual, todos sufren esa restricción. Rawls alude a la "mayor libertad posible" dentro de una determinada sociedad, compartida igualitariamente por todos.

Otro momento en el proceso de decisión supone la aplicación de la regla "maximin", según la cual, ha de adoptarse la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor resultado de las otras alternativas.

Rawls mantiene que la elección de los dos principios sería - la solución maximin a los problemas de justicia social. Sin embargo, para poder aplicar la regla maximin, han de darse determinadas condiciones: en primer lugar, el conocimiento de las alternativas posibles ha de ser altamente inseguro o imposible; en segundo lugar, si un beneficio por encima del mínimo supone una posible pérdida ulterior, tal beneficio no es estimable; en tercer lugar, las alternativas rechazadas han de conllevar unos resultado que difícilmente hubieran podido ser aprobados. Según Rawls supone, sólo habiéndose dado estas circunstancias podría aplicarse la regla maximin.

El último problema que se plantea se refiere a que, dadas las condiciones del velo de ignorancia, que ocasiona que el conocimiento de los hechos acerca de la sociedad sean generales y no particulares, se puede lograr una decisión siempre que se cumplan dos condiciones, es decir, a la decisión se puede llegar siempre que las alternativas asequibles estén adecuadamente restringidas, y siempre que los participantes en el proceso de decisión cumplan las características que Rawls presupone en ellos (racionalidad, interés en sí mismos, ausencia de egoismo, ^{resistencia a la tentación} etc.). En resumen puedo decir que el proceso de decisión al que se ven sometidos los integrantes de la posición original, y que tiene como objetivo la elección de unos

principios específicos a través de los cuales se valorarán y juzgarán las prácticas sociales, los dos principios de la justicia rawlsianos, está sujeto a ciertas condiciones artificiales que Rawls impone y que ocasionarán en definitiva, que la elección recaiga sobre éstos y no sobre otros principios.

Estas condiciones fundamentales en el proceso de decisión son por tanto: la racionalidad de las partes, las restricciones de conocimiento que ocasiona el velo de ignorancia y las condiciones psicológicas que Rawls presupone en los contratantes originales.

Dadas todas estas condiciones, el resultado del proceso de decisión sería inexorablemente, para Rawls, la elección de los dos principios de la justicia entre las diferentes alternativas posibles

C) El resultado de la posición original

En las páginas precedentes hemos visto cómo, una vez cumplido el procedimiento de decisión que Rawls propone, las partes elegirán sus dos principios de justicia, en vez del principio de utilidad media o en vez del principio clásico de utilidad. ¿Cuál sería el resultado si la elección de las partes en la posición original recayese sobre uno de estos dos principios, bien el principio de utilidad media o principio del promedio, o bien sobre el principio clásico de utilidad?.

Mientras que el objetivo de utilitarismo clásico es la maximización de los deseos y satisfacciones de las personas representa

tivas, el objetivo del principio de utilidad media no es la maximización total de la utilidad, sino la maximización del promedio de utilidad.

Rawls supone que si las circunstancias son las de la posición original, si podría ser elegido este principio, es decir, sería necesario desconocer las funciones que cada uno podrá desempeñar en la sociedad y el lugar que ha de ocupar en ella, sólo se podrán conocer los hechos generales acerca de la sociedad, y no los particulares. Dadas estas características, las mejores perspectivas las ofrecerá aquella sociedad cuya utilidad media sea más elevada, es decir, las personas racionales preferirán la maximización de la utilidad media en vez de la utilidad total, ya que, en tanto están interesados en su propio beneficio, preferirán un beneficio cierto a un beneficio mayor que en el futuro podría causarles posibles daños; tratarían, en definitiva, de maximizar su bienestar previsible, y no aquél bienestar que por su imprevisibilidad comportaría riesgos.

Pero, suponiendo que fuese éste el principio elegido, ¿cuál sería el aspecto negativo de la aplicación de este principio de utilidad media a las personas situadas en la posición original?.

En primer lugar, el principio del promedio se apoya en el principio de razón insuficiente, es decir, para tomar una decisión en casos de incertidumbre (situación que provoca el velo de ignorancia) y cuando no se dispone de datos suficientes, se supone que los casos posibles son también probables, una vez identificadas las posibilidades, se les atribuye a cada una la misma probabilidad.

Ya que la valoración o la consideración de estas probabilidades, tiene como finalidad la decisión acerca de unos principios que fundamentarán la estructura básica de la sociedad, estos cálculos de probabilidades han de fundamentarse, sino en conocimientos exactos, sí en creencias razonables, o al menos, en el sentido común. Pero dado que en la posición original no hay bases objetivas para suponer que haya probabilidades iguales, y dado que estas probabilidades se fundamentan únicamente en el principio de razón insuficiente, no son base segura o fundamento de una decisión.

El segundo lugar, el principio del promedio incorpora una expectativa unificada, es decir, en el proceso de elaboración de las expectativas se siguen unas reglas determinadas, tales como que existe satisfacción sólo si se dan determinados parámetros (fuerza de los deseos, preferencias, capacidades naturales, mayor o menor disfrute de bienes públicos o privados, etc.).

Según este principio, a igual parámetro, igual satisfacción. Las personas con el mismo parámetro tendrían la misma cantidad de satisfacción, así, una vez hallado el promedio de satisfacción, el objetivo del principio de utilidad media, sería maximizar ese promedio.

Pero hay que tener en cuenta que, al construir las expectativas, tenemos en cuenta nuestros propios planes o proyectos de vida, los objetivos y las valoraciones individuales, por lo tanto, no cabría una expectativa común o unificada; además estas reglas de elaboración de expectativas, pueden ser de hecho diferentes, o es-

tar enfrentadas con los intereses reales de algunas personas. La -
coincidencia de varias personas respecto a la valoración de los -
bienes primarios, o respecto a su concepción del bien, no quiere -
decir que sus objetivos vitales sean los mismos. Por tanto, Rawls
supone que, dado que las libertades básicas de su primer principio
aseguran estos intereses fundamentales de las personas, éstas reco-
nocerían los principios de la justicia antes que el principio de -
utilidad media.

¿Qué ocurriría si la elección recae, no ya sobre el principio
del promedio, sino sobre el principio clásico de utilidad?. La -
aprobación del principio clásico de utilidad supone que la decisión
que ha de tomarse la llevará a cabo el "observador imparcial". Es-
te observador imparcial tiene ciertas características como: que -
asume una posición en la que sus propios intereses no están en jue-
go, posee la información necesaria, se imagina estar en lugar de -
cada persona, y además, la fuerza de su aprobación reside en la -
cantidad de satisfacción que recoge, es decir, en la cantidad de -
satisfacción producida por una sociedad; la expresión de las apro-
baciones viene dada a través del principio de utilidad.

La justicia de una institución vendría dada por la aprobación
que le de al observador imparcial, si un observador imparcial aprue-
ba una institución en vez de otra, situadas ambas en las mismas cir-
cunstancias, esa institución es justa.

Sin embargo, este principio clásico de utilidad también ado-
lecería de fallos, ya que este principio toma la elección racional

de un hombre como principio de elección social. La aprobación del observador imparcial se adopta como patrón de justicia, al existir una fusión de todos los deseos, en un sólo sistema de deseos.

Además, las personas pueden no estar de acuerdo con las aprobaciones del observador imparcial. Si sus deseos se adecuan de un modo absoluto a las aprobaciones y desaprobaciones del observador estaríamos ante altruistas perfectos, y un altruista perfecto solo puede colmar sus deseos, si alguna otra persona tiene deseos independientes, ya que la unanimidad de deseos excluye cualquier tipo de divergencia. Si existe un sistema único de deseos, es difícil - que exista ese altruismo perfecto.

La aprobación no ha de venir de este observador ideal, racional e imparcial. La imparcialidad ha de ser definida desde el punto de vista de los integrantes de la situación original. Son ellos los que han de escoger una concepción de la justicia, en una posición original de igualdad. El error de los utilitaristas, estaría en que confunden imparcialidad con impersonalidad.

Si el problema reside en que el observador imparcial fusiona todos los deseos en un solo sistema, ¿qué ocurriría si se adoptase la idea del observador imparcial, pero sin caracterizarlo fusionando todos los deseos en un sistema?. Algunos autores clásicos como Hume, suponen que juzgaríamos la decisión desde el punto de vista de la benevolencia y no desde el punto de vista del interés propio. Dice Hume² "...este fenómeno de la doble simpatía y su tendencia a ocasionar amor, puede contribuir a engendrar el afecto que natural

mente sentimos por nuestras relaciones y conocidos. La costumbre y la relación familiar o amistosa, nos hacen participar profundamente de los sentimientos de otras personas, y sea cual sea la suerte que les acompañe, la tendremos presente gracias a la imaginación, actuando sobre nosotros como si originariamente se tratara de nuestra propia suerte..." (12).

Pero suponiendo que los diferentes intereses entrasen en conflicto, no sería precisamente la benevolencia el criterio a seguir, sino que cada uno intentaría hacer prevalecer su propio interés; - por ello, si mantenemos la distinción entre las diferentes personas y sus deseos individuales, habríamos de recurrir a los dos principios de la justicia que Rawls propone, ya que estos principios resolverían los conflictos de intereses.

Rawls trata de demostrar la inaceptabilidad del principio clásico de utilidad frente a sus dos principios de la justicia, para ello parte de la consideración de Hume y Adam Smith de que un sistema social es correcto si un observador ideal, racional e imparcial lo aprobara desde un punto de vista general, teniendo todo el conocimiento de las condiciones relevantes. Dice Adam Smith "El principio por el cual aprobamos o reprobamos naturalmente nuestra propia conducta, parece ser en todo el mismo, por el cual nos formamos juicios parecidos respecto de la conducta de las demás gentes.

(12) "A Treatise of Human Nature". D.Hume, ed. A.Selb y Bigge. Oxford, 1888. Lib. II. pte. I, Sec. XI; "Tratado de la Naturaleza Humana". D.Hume, ed. preparada por Félix Duque. Editora Nacional, Madrid, 1978, pág. 585; J. Rawls. "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 216.

Aprobamos o reprobamos la conducta de otro, según que sintamos que, al hacer nuestro su caso, nos es posible o no, simpatizar cabalmente con los sentimientos y motivos que la normaron". (13).

Para Rawls, algo es justo si satisface los principios que se rían escogidos en la posición original, es decir, el observador racional e imparcial, aprobaría un sistema social si éste satisficiera los principios de justicia adoptados en el esquema contractual.

¿Qué beneficios produce la aceptación de los dos principios propuestos por Rawls, en vez del principio clásico de utilidad?

En primer lugar, el acuerdo que las partes han de tomar acerca de la concepción de la justicia que ha de incorporarse en la estructura básica de la sociedad, tiene varias características. El acuerdo que tomarán los contratantes tiene un carácter público, general, todos han de participar en él. Este acuerdo pone límites a lo que puede convenirse, dadas las circunstancias de la elección y a las características de los participantes en ella. Además, a través de este acuerdo se escoge para siempre no hay una segunda oportunidad, por lo tanto, todos los que participan en el acuerdo han de ponderar si serán o no capaces de cumplirlo.

Supongamos ahora que estas características se cumplen y se produce la elección de los dos principios, ¿qué resultado conlleva

(13) Hume: "A Treatise of Human Nature". ed. citada y Smith, Adam: "the Theory of Moral Sentiments" L.A.Selb-Bigge. Oxford, 1897, Rawls, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 214; - "Teoría de los Sentimientos Morales". A.Smith Fondo de Cultura Económica, México, 1979, Trad. de Edmundo O'Gorman, pág. 49.

esa elección?. Si las partes escogiesen el principio de utilidad - media, se haría necesaria una identificación de intereses que se - han de maximizar, y puede ocurrir, contrariamente a lo que ocurriría en la aplicación del principio de la diferencia, que el principio de utilidad exija que algunos sectores de la sociedad, los menos aventajados, renuncien a ciertas ventajas en aras del bien colectivo.

Si las partes escogen los dos principios, aún en el peor de los casos, las libertades básicas estarán aseguradas, y a través - del principio de la diferencia, todos se satisfacen de la cooperación social.

Otro argumento se sustentaría en base a qué, desde la ley psicológica referente a que las personas tienden a querer proteger y apoyar aquello que afirma su propio bien, y dado que los dos principios afirman el bien de todos, todos tienden a mantener el esquema. La aplicación de los dos principios supondría también el reconocimiento público e institucional de las propias aspiraciones, ya que la persecución del propio bien, así como la satisfacción resultante de su realización ocasionan un respeto de la persona por sí misma que deriva en respeto mutuo. Este respeto por sí mismo derivaría del hecho de ese reconocimiento de las propias aspiraciones.

En cuanto a la posible existencia de desigualdades, los principios de la justicia, las ordenan para beneficio de todos, ya que el principio de la diferencia produce que las desigualdades operen en favor de los sectores menos aventajados de la sociedad.

La elección en favor de los dos principios ocasionaría también el que se trate a las personas como fines en sí mismos, y no como medios. Desde el punto de vista contractual, esto supone tratarlos conforme a principios que elegirían en una posición original de igualdad.

Los principios aceptados estarían diseñados para proteger - sus demandas, en tanto personas como fines en sí mismas. Esto supone renunciar a aquellas ventajas que no mejoren las expectativas - de todos. (14).

Por tanto, la elección de los dos principios desecharía la - fusión de los intereses en un sistema, valorando los intereses individuales, lo que ocasionaría la ausencia de conflictividad entre - los diferentes intereses. Además, tal elección supondría la división equitativa de las ventajas resultantes de la cooperación social y la protección de las libertades básicas; supondría también la persecución del propio bien y el tratamiento equitativo de las desigualdades, logrado todo ellos desde una posición de igualdad.

(14) Estaría aquí implícita la idea kantiana de considerar a las - personas como fines en sí mismas y no como medios. Dice Kant en relación con este sistema: "... la felicidad de uno mismo es un fin que se proponen todos los hombres (por una inclinación natural), pero este fin no puede ser considerado, sin contradicción del deber.... es contradictorio decir que se está obligado a procurar con todas las fuerzas la propia felicidad".

"Principios Metaphysiques de la Moral". M. Kant, Ladrangé. Paris, 1834. Trad. de Joseph Tissot. pág. 157.

De tales resultados podemos deducir que los dos principios - de la justicia no sólo corrigen los defectos del principio de utilidad, sino que aseguran la producción de un resultado justo a través de la aplicación de un procedimiento justo. La justicia, como Rawls mantiene, será por tanto, la primera virtud de las instituciones básicas de la sociedad.

CAPITULO 2º: LAS INSTITUCIONES Y LA TEORIA DE LA JUSTICIA

I.- EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

A) El concepto de libertad

En el capítulo anterior veíamos cómo se aplicaban los dos - principios de la justicia que Rawls propone a las personas, cuál - era el resultado, cómo eran afectadas las personas por tales principios, y cuál era la concepción de la justicia que elegían.

En este capítulo se trata de aplicar los principios de la justicia a las instituciones básicas de la sociedad, para obtener como resultado una sociedad casi perfecta y bien ordenada.

Sin embargo, puede que el resultado no sea el que Rawls prevé, dadas las condiciones que plantea, y que la aplicación de los principios a las instituciones plantea, como ahora veremos, proble

mas a veces insoslayables. (1).

Todo este proceso tiene lugar dando por supuesto que el tipo de sociedad existente es una sociedad gobernada a través de una democracia constitucional, cuyo principio fundamental es la utilización de la regla de mayorías.

¿Existe en este tipo de sociedad la libertad más amplia posible? ¿Existe una perfecta distribución de los beneficios obtenidos a través de la cooperación social? ¿Cabe que este tipo de sociedad (casi perfecta para Rawls) genere injusticias?. Y, si es así, ¿qué medios es lícito utilizar para combatir o desechar tales injusticias?. La solución a estos problemas la iremos analizando a lo largo de este capítulo.

Se trata, en todo caso de aplicar los principios elegidos por los contratantes en la posición original a la estructura de un sistema político real, vislumbrando a través de una democracia constitucional.

Del mismo modo que hasta lograr el efectivo acuerdo acerca de los principios eran necesario ciertos pasos o etapas, también aquí hemos de seguir cierto orden escalonado, que irá desde la

(1) En la última parte, en donde se hace un análisis crítico de toda la teoría rawlsiana, se verá como son precisamente las condiciones que plantea tanto en la posición original como las condiciones psicológicas artificiales que prevé en los contratantes, todo ello unido a que la hipótesis rawlsiana no puede reestructurar una sociedad real, lo que ocasionaría la imposibilidad de aplicar sus principios a una sociedad actualmente vigente.

adopción de los principios en la posición original, hasta la aplicación de las normas o reglas a los individuos particulares, teniendo siempre presente que, en cada una de estas etapas, el recurso que Rawls utiliza, el velo de ignorancia, objetivador y generador de imparcialidad, va siendo levantado y aumenta progresivamente la cantidad de conocimientos acerca de las personas y de su sociedad.

Supuesto que ya se ha dado el primer paso, es decir, que han sido adoptados los principios de la justicia propuestos por Rawls, en la etapa siguiente se procederá a efectuar un Congreso constituyente, a través del cual se decidirá la justicia de las formas políticas, y se escogerá una Constitución. Respecto a la fase de conocimiento en la que se encuentran las personas situadas en esta etapa, se supone que entienden los principios de la teoría social, y que conocen los hechos generalmente relevantes acerca de su sociedad, es decir, cuáles son sus circunstancias, cuál es el nivel de desarrollo político y económico, etc. Dice Rawls en este sentido, "Los participantes en el Congreso no tienen por supuesto ninguna información sobre los individuos en particular: no conocen su propia posición social, su lugar en cuanto a la distribución de los atributos naturales, ni su concepción del bien. No obstante, además de entender los principios de la teoría social, conocen ahora los hechos generales relevantes acerca de su sociedad, esto es, sus circunstancias y recursos naturales, su nivel de desarrollo económico y político..." (2).

(2) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 229.

¿Cómo podemos tener la certeza de que la constitución elegida es justa?. Rawls parte de la base de que si el procedimiento - utilizado en la elección de la constitución ha sido justo, el resultado también lo será; es decir, parte de la noción, como ya hemos visto anteriormente, de la justicia procedimental perfecta. Para - que el procedimiento sea justo, es necesario que incluya las libertades de ciudadanía igual, es decir, las libertades de pensamiento y de conciencia, las libertades personales y la igualdad de derechos políticos. Dadas las circunstancias que Rawls plantea, el procedimiento que asegure estas libertades será un procedimiento justo, será un procedimiento al que le ha sido aplicado el primer principio de la justicia, que exige que las libertades fundamentales de la persona y las libertades de conciencia y pensamiento estén protegidas.

Respecto al resultado, hemos de valorar si es justo o no, desde el punto de vista de los dos principios de la justicia, seleccionando además aquellas disposiciones procesales que sean justas y - practicables, y que tengan mayores probabilidades de conducir a un orden jurídico justo y efectivo.

La etapa siguiente es la etapa legislativa. En esta etapa se aplica el segundo principio de la justicia, que exige que las políticas sociales y económicas tengan como objetivo la maximización - de las expectativas a largo plazo, de los sectores menos aventajados de la sociedad, bajo una justa igualdad de oportunidades (3).

(3) Rawls aplica el criterio maximin en cuanto a la distribución de riqueza y de poder.

Las leyes formuladas han de satisfacer los dos principios de la justicia, y los límites establecidos en la Constitución.

Por último, la cuarta etapa presupone la aplicación por parte de los jueces, de las normas y reglas a los casos particulares, y la exigencia de obediencia a las reglas por parte de los ciudadanos. En esta etapa no existen límites al conocimiento, sino que se conocen los hechos particulares acerca de las personas.

Hasta ahora hemos partido de la base de que el procedimiento de aplicación de los principios a las instituciones cumple las exigencias del primer principio de la justicia, del principio que supone la existencia de "la mayor libertad posible compatible con un sistema similar de libertad para todos..." Pero, ¿cuál es el concepto Rawlsiano de libertad?. ¿Qué valores supone Rawls a la libertad?

La libertad la explica Rawls en base a tres puntos fundamentales, a saber: en base a los agentes libres, es decir, los agentes con capacidad de hacer o no hacer, tanto personas como asociaciones; en base a las restricciones de los agentes libres, es decir, en base a aquellas influencias coercitivas que surgen de la opinión pública y de presiones sociales; y por último, en base a aquello que tienen la libertad de hacer o no hacer, es decir, las personas se encuentran en libertad de hacer algo cuando están libres de ciertas restricciones para hacerlo o no, y cuando su hacerlo o no está protegido¹² a la interferencia de otras personas.

Existen también límites a la restricción de libertades. El mismo significado de la libertad delimita lo que está fuera o den-

tro de su ámbito, el orden lexicográfico de los principios supone que han de ser satisfechas en primer lugar las exigencias de la libertad y que la libertad básica protegida por el primer principio, sólo puede ser limitada en aras de la libertad misma. Esta libertad básica incorporaría la libertad de conciencia y de pensamiento la libertad política, relativa todo lo que afecta a la persona en su ámbito de ciudadano de un Estado y la libertad personal.

Rawls distingue entre la libertad y el valor de la libertad. La libertad estaría representada mediante el sistema complejo de libertades que supone la igual ciudadanía, por tanto, la libertad en tanto libertad equitativa, es la misma para todos. No hay aquí necesidad de compensación, porque alguien tenga menos libertad. Sin embargo, el valor de la libertad de las personas y los grupos depende de su capacidad para promover sus fines, dentro del marco definido por el sistema. El valor de la libertad no es el mismo para todos, ya que algunos tienen más autoridad y mayores medios para alcanzar sus fines. Aquí sí habría compensación, ya que la capacidad de los miembros menos afortunados para alcanzar sus objetivos sería menor si no aceptasen las desigualdades. Dice Rawls al respecto, "No obstante, compensar por el menor valor de la libertad no ha de confundirse con compensar una libertad desigual. Tomando conjuntamente los dos principios, la estructura básica habrá de ^{organizarse} ~~conjugarse~~ de modo que maximice, para los menos aventajados, el valor que tiene el esquema total de libertad equitativa compartida por todos. Esto define el objetivo de justicia social".(4).

(4) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 237.

Por lo tanto, la libertad que Rawls supone sería aquello que los agentes libres pueden hacer o no, dentro de los límites que imponen las restricciones constitucionales jurídicas y sociales, partiendo de una situación de igualdad en la que todos tienen acceso a la misma libertad. Esta es, según Rawls, la máxima libertad igual que estructura el primer principio de la justicia.

B) Las clases de libertad

Como hemos apuntado anteriormente, Rawls analiza tres tipos de libertad; la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad política y la libertad personal.

La libertad de conciencia podemos contemplarla desde la perspectiva de la posición original y desde la perspectiva del Congreso constituyente.

Si la enfocamos desde la perspectiva de la posición original, observaremos que las partes contratantes no saben cuáles son sus convicciones religiosas, o cuál es el contenido específico de sus obligaciones morales ~~o religiosas~~. Es la posibilidad de obligaciones futuras lo que motivará la decisión, es decir, la situación ocasionada por el velo de ignorancia los conducirá a un acuerdo sobre el principio de libertad igual, lo que les previene de que en el futuro pudiese existir una doctrina dominante que persiga o suprima a las demás.

Ya que las partes han de mantenerse libres para cumplir obligaciones morales y religiosas autoimpuestas, escogerán principios que aseguren la integridad de su libertad religiosa y moral; es decir, en relación con la libertad de conciencia, los grupos en la posición original elegirían en primer lugar el principio de libertad equitativa o libertad igual para asegurar que todos son libres de optar por la religión que deseen y de imponerse obligaciones morales. El principio de libertad equitativa asegura un tratamiento razonable y justo para la libertad de conciencia.

Si contemplamos la libertad de conciencia desde la perspectiva del Congreso constituyente, observaremos que de lo que se trata es de elegir un régimen político que garantice la libertad moral - de pensamiento y de creencia y práctica religiosa, aunque estas libertades pueden ser reguladas por el interés estatal en el orden y la seguridad pública.

Se rechaza, por tanto, la noción de Estado confesional. Las asociaciones particulares pueden organizarse libremente, tal y como lo deseen sus miembros, pudiendo tener su propia vida y disciplina interior, sujetas a la restricción de que sus miembros tengan una libertad efectiva para decidir si continúan o no en su afiliación. El Estado ha de ser entendido como una asociación de ciudadanos iguales, lo que supone el rechazo de la noción de Estado laico omnicompetente, ya que de los principios de la justicia se deriva que el gobierno no tiene el derecho ni el deber de hacer en materia de moral y religión lo que él o una mayoría desea hacer, "su deber se limita a garantizar las condiciones de igualdad de la libertad

religiosa y moral. (5).

Existen también límites para la libertad de conciencia, como son el interés común en el orden y la seguridad pública. La restricción de la libertad de conciencia a causa del interés estatal en el orden público es un límite derivado del principio del interés común, del interés del ciudadano igual y representativo. Sin embargo, esta restricción de la libertad de conciencia tiene a su vez un límite derivado de la prioridad del principio de igualdad de la libertad. El único fundamento para negar las libertades equitativas es evitar una injusticia mayor, una pérdida mayor de libertad.

Los miembros del Congreso constituyente tienen que escoger - una Constitución que garantice una libertad de conciencia igual, - regulada a través de formas de argumentación generalmente aceptadas, como serían el sentido común y modos de razonamiento compartidos y accesibles a todos, y limitada únicamente cuando tales argumentos establezcan una interferencia razonablemente cierta con lo esencial del orden público. "La libertad está gobernada por las condiciones necesarias para la propia libertad. Así, en virtud únicamente de este principio elemental, resultan erróneos muchos fundamentos de intolerancia aceptados en épocas pasadas" (6).

Respecto a la libertad política, hemos de decir que la justicia política, es decir, la justicia de la Constitución se deriva de

(5) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 246.

(6) Ibid., pág. 249

que la Constitución sea un procedimiento que satisfaga las exigencias de la libertad igual (del primer principio de la justicia) y de que esté estructurado de modo tal que todos los acuerdos factibles se conviertan en un sistema de legislación justo y eficaz. Volvemos de nuevo a la noción de justicia procesal perfecta, un procedimiento justo que asegura un resultado justo.

La aplicación del principio de libertad igual al proceso político definido por la Constitución supone la creación del principio de participación. Este principio exige que todos los ciudadanos tengan un mismo derecho a formar parte y a determinar el resultado del proceso constitucional que establecerá las leyes que han de obedecer.

¿Cómo hemos de proyectar una democracia constitucional de modo que satisfaga el principio de participación?. Para que esto ocurra, el régimen constitucional ha de tener ciertas características e incorporar ciertos elementos. En primer lugar la autoridad que determina los sistemas sociales básicos, reside en un cuerpo representativo, escogido mediante un cómputo final ante el electorado. Este cuerpo representativo tiene poder para hacer leyes y no sólo una capacidad consultiva. En segundo lugar, todos los adultos responsables tienen derecho a tomar parte en los asuntos políticos, y se respeta el precepto de "un elector, un voto". En tercer lugar, hay elecciones justas, libres y regularmente convocadas; hay además firmes protecciones constitucionales para la libertad de opinión, de reunión y de asociación. Por último, está reconocido el principio de oposición, dada la mezcla de intereses y creencias de las personas.

Si se cumplen todas estas condiciones, se satisfacen las exigencias del principio de participación, y todos los ciudadanos participan igualmente en el proceso constitucional. Dice Rawls, "El principio de participación obliga a aquéllos que ostentan la autoridad a ser responsables con los intereses del electorado. Los representantes no son meros agentes de sus electores, ya que tienen una cierta discreción y se espera que ejerciten los juicios al construir la legislación". (7)

Hasta ahora hemos visto que, dadas las condiciones del régimen constitucional que Rawls propone, el resultado de la etapa del Congreso constituyente es un resultado justo, pero ¿cómo podemos asegurar el valor de los derechos que incorpora el principio de participación?. Es decir, ¿cómo puede lograrse ~~en~~ que el acceso igual al poder público por parte de todos los ciudadanos se efectúe de un modo permanente? ¿cómo lograr que permanezca en la estructura del sistema constitucional la libertad política más extensa? ¿cómo hacer inalterable el valor de las libertades protegidas por el principio de participación.?

En primer lugar, el precepto "un elector un voto" significa que cada voto tiene el mismo valor y que cada representante pertenece a un distrito electoral territorial (imaginemos lo que ocurriría si los distritos electorales estuviesen determinados en base a criterios de mayores capacidades naturales, o recursos naturales,

(7) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 262.

sexo, etc.), además, los miembros de la legislatura representan el mismo número de electores. Ya que las circunstancias son adecuadas, la aplicación del primer principio ("igualdad de oportunidades") - aseguraría que todos los ciudadanos tienen la misma posibilidad de acceso al poder público.

El segundo lugar, la libertad política más extensa⁵⁴ asegura - toda vez que la Constitución utiliza el procedimiento de la regla de mayorías, a través del cual una minoría no puede imponerse a una mayoría. Si la Constitución limita la autoridad de la mayoría, la libertad política es menos extensa, por tanto, la utilización de - la regla de mayorías asegura la permanencia de la libertad política más extensa. Dice Rawls, "El punto a destacar es el de que para - justificar estas restricciones debemos mantener que desde la perspectiva del ciudadano representativo, en el tratado constitucional la libertad de participación menos extensa está suficientemente - justificada por la mayor seguridad y extensión de las otras libertades". (3).

Por último, las libertades protegidas por el principio de participación pierden mucho de su valor cuando aquéllos que tienen ma yores recursos privados pueden utilizar sus ventajas para controlar el curso del debate público. Por tanto, han de darse pasos compensadores para preservar el valor justo de todas las libertades polí ticas, bien manteniendo ampliamente distribuidas la propiedad y la

(8) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 254.

riqueza, si se trata de una sociedad que permita la propiedad privada de los medios de producción, o bien independizando a los grupos políticos de los intereses económicos privados, asignándoles ingresos suficientes para poder tomar parte en el esquema constitucional, ya que las desigualdades en el sistema económico social pueden minar cualquier igualdad política.

En general, podemos decir que una Constitución justa establece una forma de competencia por el poder y la autoridad política. Los grupos políticos buscan la aprobación de los ciudadanos, de acuerdo con normas procesales justas, en un panorama de libertad de pensamiento y de reunión, en donde el valor de la libertad política está asegurado.

Anteriormente nos hemos referido a que el principio de participación unido al principio de igualdad de oportunidades, ocasionaba que todos los ciudadanos tuviesen las mismas oportunidades de acceso a los centros de poder, dada la existencia de una democracia constitucional justa como la que Rawls propone. Sin embargo, nos encontramos con que existen límites al principio de participación, que vienen impuestos por la Constitución misma, ya que la Constitución puede definir una libertad de participación más o menos extensa, o puede permitir desigualdades en las libertades políticas, o puede dedicar mayor o menor cantidad de recursos sociales para asegurar el valor de estas libertades.

En primer lugar, la extensión del principio de participación viene dada por el alcance mayor o menor que le da el mecanismo constitucional a la regla de mayorías. ¿Cómo concuerda la restricción

del principio de participación con los dos principios de la justicia?. Rawls supone que las restricciones a la regla de mayorías - las soportan todos los ciudadanos por igual y que tales restricciones protegen a su vez otras libertades y justifican su mayor seguridad y extensión. El mal que supone la restricción estaría atenuado por la mayor amplitud de otras libertades. Tal restricción compensa una mayor libertad y no supone injusticia, ya que todos la - comparten igualmente. La restricción al principio de participación, según Rawls, no supone que se valore preferentemente una libertad sobre otra, sino que se trata de equilibrar la libertad obtenida a través de los mecanismos constitucionales, ampliando o restringiendo el alcance del principio de participación. Dice Rawls, "En principio, debemos tener en cuenta que los límites al alcance del principio de participación, rep^resentan igualmente sobre todos. Por esta razón, las restricciones son más fácilmente justificables que las libertades políticas desiguales. Si todos pudiesen tener una - libertad mayor, al menos todos perderían de un modo igual, y si esta libertad menor es innecesaria, y no impuesta por algún medio humano, el sistema de libertad es en este caso, más irracional que - injusto" (9).

Sin embargo, creo que Rawls incurre en una contradicción, ya que cuando trata de justificar una libertad política desigual, alude a que la regla de prioridad (que viene dada por el orden serial de los principios y por el mismo contenido del primer principio)

(9) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 263.

supondría que los sectores sociales menos favorecidos aceptarían la desigualdad, como réplica a la mayor protección de sus otras libertades, ¿no supone ésto una valoración a favor de una determinada igualdad y en detrimento de otra?.

La mayor o menor valoración de las libertades podría ocasionar que la igualdad política se considerase menos esencial que la libertad de conciencia o que la libertad de la persona, incurriendo así en un ejemplo de desigualdad política, como sería la violación del precepto "una persona, un voto". Rawls al tratar de tomar medidas compensadoras que justificasen esta desigualdad, argumenta, refiriéndose concretamente a este caso de desigualdad política, que ya que el gobierno aspira al bien común, y en tanto que algunas personas son consideradas como poseedoras de una sabiduría y un juicio superior, otros estarían dispuestos a confiar en ellos y a conceder a su opinión un valor mayor. Dice Rawls en este sentido, "No obstante, a pesar de que todos deberían tener voto, aquellos con una mayor capacidad de gestión de los intereses públicos deberían tener una mayor oportunidad de expresar sus opiniones: su influencia sería la suficiente para protegerse de una legislación clasista por parte de los ignorantes, pero no hasta el punto de construir una legislación clasista para su propio interés" (10).

Creo que el argumento de Rawls no es aceptable, ya que la aceptación de la desigualdad está hecha en base a una valoración -

(10) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág.

previa de las libertades que ocasiona la aceptación de una restricción de determinadas libertades en favor de una mayor amplitud de otras.

Al analizar anteriormente el principio de participación, veíamos que este principio exigía que todos los ciudadanos tuviesen un mismo derecho a formar parte y a determinar el resultado del proceso constitucional que establecería las leyes que se han de obedecer. La creación de estas leyes supone la administración regular e imparcial de normas públicas, llamadas por Rawls justicia como regularidad. Esta concepción de justicia formal, aplicada a un sistema jurídico supone el "gobierno de la ley". Así, el proceso constitucional regido por el principio de participación, tiene como resultado el principio de legalidad. Los participantes en el proceso constitucional acuerdan obedecer y someterse a unas leyes que ellos mismos decidirán, ¿de qué modo afecta pues, el gobierno de la ley de la libertad?, ¿cómo se conectan ambos conceptos?.

Antes veíamos cómo el principio de participación sufría restricciones que operaban en relación directa con la mayor o menor libertad y con la libertad desigual. Ahora veremos cómo también el gobierno de la ley sufre restricciones que afectan a la libertad.

El alcance del gobierno de la ley aparece limitado por tres preceptos fundamentales: en primer lugar, a través del precepto - "deber implica poder", ya que las acciones que las normas legales exigen y prohíben, han de ser de tal clase que los hombres puedan cumplirlas y evitarlas de un modo razonable. Estas normas no pueden imponer un deber de hacer lo que no puede hacerse.

Este precepto supone también que aquellos que promulgan las leyes lo hacen de buena fé, han de creer que las normas que dictan pueden ser cumplidas. Además, este precepto exige que los casos - similares sean tratados de un modo similar. Los criterios de semejanza vienen dados por las normas legales y por los principios utilizados para interpretarlas. Ello favorece la limitación de la discriminación de los jueces.

En segundo lugar, el precepto "nullum crimen sine lege" supone otro límite al gobierno de la ley. Este precepto exige, que las leyes sean conocidas y expresamente promulgadas, que su contenido sea claramente expuesto, que las leyes sean generales, tanto en su declaración como en su disposición, que no sean utilizadas de modo que dañen a las personas. que al menos las faltas más graves - sean estrictamente interpretadas. y que las leyes penales no sean retroactivas en perjuicio de aquéllos a quienes se han de aplicar.

Por último, otro límite al gobierno de la ley serían los preceptos que definen la idea de justicia natural, aquellas pautas que, según Rawls, preservan la integridad del proceso judicial, de un proceso razonablemente proyectado para conocer la verdad, por medios - concordes con los fines del proceso legal, como son el saber si ha tenido lugar una infracción y bajo qué circunstancias.

El principio de legalidad supone un poder coercitivo del gobierno, necesario, según Rawls, para mantener la estabilidad de la cooperación social, basado en el acuerdo de las personas racionales para establecer por sí mismos la máxima libertad igual.

Por tanto, el gobierno de la ley supone, por un lado, la seguridad en la posición y el ejercicio de las libertades por parte de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada (la sociedad rawlsiana con un punto de partida justo, la posición original, un proceso justo, el proceso constitucional, y un resultado justo, la sociedad bien ordenada), y por otro, supone la ausencia de inestabilidad que provocaría el que algunos pensasen que los demás no cumplen las normas, o que es fácil contravenirlas.

Sin embargo, el ejercicio de este poder coactivo no está totalmente exento de desventajas, ya que existen unos costos de mantenimiento del poder coercitivo, que son cubiertos por la tributación, y existe también la posibilidad de que el ejercicio del poder coactivo interfiera con la libertad del ciudadano. A pesar de las desventajas que conlleva el gobierno de la ley, Rawls supone que éstas son menores en relación con la pérdida de libertad que ocasionaría la inestabilidad de la sociedad.

Así pues, podemos decir que para Rawls el principio de participación y el gobierno de la ley, con las restricciones que incorporan, son necesarios para la consecución de la mayor libertad igual posible en una sociedad bien ordenada, dentro del ámbito de una democracia constitucional.

C) La prioridad de la libertad.

En el capítulo anterior observábamos cómo justifica Rawls las restricciones de libertad, alegando que tales restricciones benefi

cion a la libertad en sí misma. En este capítulo profundizaremos - en el tema. Para Rawls, la prioridad de la libertad (recordemos el orden lexicográfico) supone la prioridad del principio de libertad igual sobre el segundo principio de la justicia, y significa que - la libertad sólo puede ser restringida en favor de la libertad en sí misma. De esta afirmación podemos deducir dos tipos de restricciones: en primer lugar, la restricción que supone que las libertades básicas son menos extensas aunque justas. Según Rawls, esta libertad menos extensa se considera como un beneficio respecto al balance total de libertad; en segundo lugar situaríamos aquélla restricción que ocasiona que las libertades básicas sean desiguales. En este caso, la libertad de aquéllos que poseen una libertad menos ha de ser asegurada.

La prioridad de la libertad ocasiona que sólo existan o sean permitidos dos tipos de restricciones que, a su vez, suponen un beneficio respecto al sistema total de libertad. Así pues, la justificación que Rawls ofrece para las restricciones de libertad estaría fundamentada en la consecución ulterior de una libertad mayor, por tanto, son restricciones de las que no se deriva injusticia, - sino justicia. Pero ¿cómo hemos de enfocar la injusticia y las restricciones de libertad que conllevan?. Dado que uno de los acuerdos de la posición original es la obediencia estricta a los principios elegidos, ¿qué soluciones ofrecen estos principios ante situaciones de injusticia?.

Partiendo de la base de que el nivel de injusticia se valorará en relación con la desviación de la concepción de la justicia - elegida, Rawls divide la teoría de la justicia en dos partes: la -

primera parte, o parte "ideal", acepta la obediencia estricta y elabora los principios que caracterizan una sociedad bien ordenada bajo circunstancias favorables. La segunda parte, o parte "no ideal", se elabora cuando ya se ha elegido una concepción ideal de la justicia. Aquí, los grupos se preguntan qué principios han de adoptar - bajo condiciones menos favorables, y deciden a su vez dos tipos de principios: aquéllos que regulan las justificaciones a las limitaciones naturales y las contingencias históricas (estas limitaciones suponen restricciones de las que no se deriva injusticia alguna), y aquéllos otros principios que servirán para afrontar la injusticia.

La justificación necesaria ante una libertad menos extensa - estaría en que, en este caso, no existe desigualdad, todos participan igualmente de esa libertad menor que la libertad igual y que redundará en beneficio para todos en relación al sistema total de libertad. Es una libertad menor, pero igual para todos.

En el caso de que la libertad no sea menos extensa, sino desigual, aquéllos que poseen una libertad menor han de ser compensados (principio de la diferencia). La situación ha de ser contemplada desde el punto de vista de los menos aventajados, ellos son los que han de aceptar una libertad desigual.

Se pueden presentar aquí dos casos: que la desigualdad sea - tolerable únicamente si mitiga injusticias peores (principio de perfección). Según Rawls, esta solución sería rechazada en la po-

sición original (11). Un segundo problema sería el relativo a los casos de incapacidad, es decir, ¿qué ocurre cuando una persona queda incapacitada para tomar decisiones que la beneficien?

Ante este problema, los grupos adoptan principios que estipulan cuándo otros están autorizados para actuar en beneficio propio, reconociendo que su capacidad de actuar racionalmente para conseguir su propio bien puede disminuir o desaparecer en su totalidad. De ello podemos deducir que los principios del paternalismo son aquéllos que los grupos reconocerían en la posición original para protegerse de las debilidades de la razón pero sujetos a ciertas restricciones.

Las decisiones paternalistas se guiarán por los principios de la justicia, por las propias preferencias del individuo y por sus intereses en tanto no sean irracionales, o a falta de conocimiento de estos intereses, por la teoría de los bienes primarios (12).

-
- (11) Las tesis perfeccionistas nos llevan, en palabras de Rawls, a "proyectar las instituciones y a definir los deberes y las obligaciones de las personas de modo que maximicen la consecución de la excelencia humana, en el arte, ciencia y cultura", pág. 364.

Estas teorías tienen una estructura teleológica, de modo que una vez establecido el valor de un fin determinado, las instituciones sociales se valorarán sobre la base de la tendencia a promover ese fin. Estas teorías son además elitistas, ya que dan preferencia a los intereses de unas personas determinadas, por último las tesis perfeccionistas plantean graves problemas en lo relativo a la libertad individual, ya que la promoción de los propios deseos e intereses dependería a su vez de que tales deseos e intereses maximizaran la consecución de la excelencia humana o de determinado ideal.

- (12) Existen tres criterios de justificación ante una intervención paternalista. En primer lugar, estas intervenciones han de ser racionalmente justificables para la persona en cuyo favor se

II.- EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

A) Los principios de la justicia y la teoría económica.

El papel que desempeñan los principios de la justicia en la teoría económica es el de fijar el alcance de los programas políticos y económicos, y de las instituciones, e interpretar cuál es el contenido del bien público basado en una concepción de la justicia. Se trata de definir una clase de bienes que son queridos normalmente como partes de planes de vida racionales, que pueden incluir la más variada clase de fines. El sistema económico por otro lado, satisface los deseos y las necesidades actuales (o se supone que lo hace), y proyecta los deseos futuros. Se trata, en todo caso, de incorporar los deseos y las instituciones, teniendo en cuenta que la elección de las instituciones se basa en criterios morales políticos y económicos.

Para conseguir los bienes que las personas desean, habrán de elegir una concepción de la justicia que incorpore tales bienes - (la elección se lleva a cabo en la etapa de la posición original), (13), el resultado, la concepción de la justicia elegida, será el punto de referencia a través del cual se cimentará la estructura -

(12) cont.-ha intervenido; en segundo lugar, ha de ser imposible - la consideración racional o la decisión acerca del asunto por parte de la persona en cuyo favor se interviene; en tercer lugar, se exige que la intervención esté guiada por los principios de la justicia....

(13) Han de decidir no sólo qué bienes desean, sino que han de saber antes, cuál es su concepción del bien, cuáles son los medios para conseguir tales bienes, y han de presumir que tales bienes lo seguirán siendo en su futura sociedad a pesar de las circunstancias sociales.

básica de la sociedad.

Dado que las personas quieren unos bienes (teoría de los bienes sociales primarios) que influirán beneficiosamente en la consecución de sus planes de vida, elaboran para ello una concepción de la justicia que incorpore estos bienes, teniendo en cuenta dos límites; a saber: la prioridad de la justicia sobre la eficacia, y la prioridad de la libertad sobre las ventajas económicas y sociales. Rawls supone que, en la posición original, habrá un acuerdo unánime acerca de la concepción de la justicia elegida, dado que todos se encuentran en la misma posición y poseen los mismos datos y el mismo sentido de la justicia (14).

El proceso que incorpora los deseos de las personas a las instituciones ha de tener en cuenta tres aspectos fundamentales: en primer lugar, ha de verificar cuál es el nivel de ahorro a través del tiempo; en segundo lugar, ha de tener en cuenta cómo han de ser proyectadas las instituciones básicas de la tributación y de la propiedad, y en tercer lugar, ha de decidir a qué nivel ha de establecerse el mínimo social.

Toda vez que los deseos de las personas se incorporan a las instituciones (a la estructura básica de la sociedad), éstas poste

(14) Este acuerdo unánime sería el resultado "artificial" de un proceso específicamente delimitado, cuyas circunstancias de conocimiento no son las normales en un proceso de decisión.

riormente, a través de su funcionamiento, regulan la actividad económica de acuerdo con los dos principios de la justicia: produciendo bienes públicos (el tamaño del sector público está en relación directa con la propiedad de los medios de producción, el tamaño del sector público es mayor bajo un régimen socialista).

Los bienes públicos tienen ciertas características fundamentales, como son su indivisibilidad: la cantidad de bien público disfrutado ha de ser la misma para todos, publicidad, su distribución es llevada a cabo a través del proceso político y no a través del mercado, y su obligatoriedad: las normas que exigen una contribución por parte del ciudadano han de ser obligatorias para que todos cumplan el esquema.

Además de estas características, los bienes públicos plantean problemas de aislamiento y de seguridad. En cuanto al aislamiento, Rawls mantiene que el resultado de las decisiones de muchas personas hechas aisladamente, es peor para cada uno, que otra actuación que partiendo de una conducta ajena establecida (la actuación del hombre representativo), posibilita que la decisión de cada persona fuera perfectamente racional. La solución estaría en averiguar "qué contrato colectivo obligatorio sería el más adecuado desde el punto de vista de todos". (15).

El problema de la seguridad ocasiona que "se impongan multas y castigos a los que no cumplan su parte, para asegurar a los coope

(15) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 307.

radores que el acuerdo está siendo llevado a cabo". (16).

Respecto al sistema adecuado para la democracia constitucional, cuyas fases y proceso de creación hemos analizado en páginas anteriores, Rawls hace hincapié en un sistema de libre mercado, en el que existe la propiedad privada de los medios de producción, y en el que los precios vienen fijados por la oferta y la demanda.

Rawls justifica su elección en base a que en un sistema de libre mercado, la producción de bienes se rige por la preferencia de los consumidores, expuestas a través de sus compras en el mercado, mientras que en un régimen de tipo socialista la dirección de la producción está determinada por las decisiones colectivas del Estado u órganos estatales. Añade Rawls que el sistema de libre mercado es eficaz y que los precios competitivos seleccionan los bienes que han de producirse y asignan los recursos para su producción; además, el sistema de libre mercado concordaría con la libertad justa y la justa igualdad de oportunidades, ya que no existe una dirección centralizada del trabajo, mientras que sí cabe la libre elección de ocupación. Por último, Rawls supone que el sistema de libre mercado descentraliza el ejercicio del poder económico, los consumidores y las empresas estarían sujetos únicamente a las leyes generales de la economía.

Creo que el análisis que Rawls lleva a cabo del sistema económico adecuado para la forma política y social que concibe, es muy

(16) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 307.

superficial, y no llega a tomar posición frente a los verdaderos - problemas que plantearía el sistema de libre mercado. Es cierto, y él lo reconoce, que el sistema de libre mercado produce graves injusticias que influyen no sólo en el proceso económico, sino que - repercuten a través de las instituciones sociales, en las personas.

Cuando Rawls alude a la libre elección de ocupación y a la no existencia de una dirección centralizada del trabajo, olvida la fuerza de las circunstancias sociales, olvida las diversas formas de - conductismo, que sutilmente pueden centralizar la dirección del trabajo, y olvida, demasiado ingenuamente, que la descentralización - del ejercicio del poder económico es muy relativa ya que, en el sistema de libre mercado, hay un intercambio de los sujetos de poder, pero no una efectiva descentralización del poder económico. Si en los regímenes de propiedad pública de los medios de producción es el Estado el ente núcleo de poder económico, en el sistema de libre mercado son los grandes trusts o monopolios los que absorben todo el ejercicio de este poder.

Dado que en esta segunda parte nos limitamos a exponer lo más claramente posible cuál es el contenido de la teoría que Rawls propone, dejaremos para la tercera parte la crítica a la teoría rawlsiana en general, y en concreto, en este caso, a la adecuación entre la forma política que desarrolla y el sistema económico que le adscribe.

B) Como conseguir la justicia distributiva.

La noción de justicia distributiva tiene como objetivo la elección de un sistema social cuya distribución de bienes sea justa, para ello es necesario que las instituciones existentes sean adecuadas para conseguir este fin. Rawls, como hemos dicho anteriormente, parte del punto de vista de un Estado democrático, que permite la propiedad privada del capital y de los recursos naturales.

¿Cuál es el proceso para conseguir el objetivo de la justicia distributiva?. Hasta ahora hemos dado un primer paso que supone lo siguiente: que la estructura básica está regulada por una Constitución justa que asegura las libertades de igual ciudadanía, existe la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, se mantiene el justo valor de la libertad política, existe una justa igualdad de oportunidades y, por último, el gobierno garantiza un mínimo social a través de subsidios o impuestos negativos sobre la renta.

De ahí en adelante, dada la existencia de instituciones justas, el gobierno ha de realizar sucesivas funciones, para lograr - que la distribución de bienes resultante sea justa, partiendo de la base de que el sistema económico operante es el sistema de libre mercado.

En primer lugar, el gobierno ha de llevar a cabo la función de asignación, esta función tiene como objetivo mantener el sistema de precios factiblemente competitivo, previniendo la formación de un mercado de poder irracional, y corregir los errores de eficacia causados por el error en los precios. En segundo lugar, el go-

bierno ha de llevar a cabo una función estabilizadora que tratará de lograr el pleno empleo; en tercer lugar, es necesaria la función de transferencia, esta función ha de fijar el mínimo social (la renta mínima) adecuado a las necesidades y procurando que la renta de los menos aventajados maximice sus expectativas.

En cuarto lugar, es necesaria la función de distribución. Esta función trata de preservar la justicia de las proporciones distributivas mediante la tributación y los reajustes necesarios sobre los derechos de propiedad. Podemos distinguir aquí dos aspectos: por un lado, esta función impone impuestos sobre la donación y la sucesión, y establece restricciones sobre los derechos de transmisión para - corregir la distribución de riqueza y prevenir las concentraciones de poder. Por otro lado, esta función ofrece un esquema de tributación para producir los beneficios que exige la justicia. Los recursos sociales han de ser cedidos al gobierno para que pueda proveer bienes públicos y hacer los pagos necesarios para satisfacer el principio de la diferencia.

Otro problema que se plantea en relación con el sistema económico operante, es el de la cantidad de ahorro que ha de preservar la generación presente en favor de las generaciones futuras. ¿Hasta qué punto está obligada a respetar las demandas de sus sucesores la generación presente?. Cada generación ha de preservar las ventajas obtenidas y las asociaciones justas, pero además, ha de ahorrar cierta cantidad de capital real; el problema reside en determinar cuál es la cantidad del ahorro justa que favorecerá a las generaciones posteriores.

Si contemplamos el problema del ahorro desde el punto de vista de la doctrina contractual, observaremos lo siguiente: en la posición original, las partes (que a causa del velo de ignorancia no saben a qué generación pertenecen), acuerdan un principio de ahorro justo, concorde con los principios de la justicia. Todos reciben - de las generaciones anteriores y dan a las posteriores, dado que - se supone que las partes se preocupan por sus descendientes inmediatos. Este principio de ahorro justo acordado, determinará la fijación de un porcentaje de ahorro determinado, expuesto a las alteraciones derivadas de que la sociedad en cuestión sea rica o pobre. Sin embargo, es difícil establecer una regla que fije el ahorro y que determine que todos ahorrarán la cantidad que han exigido de sus predecesores. El principio del ahorro es una interpretación obtenida en la posición original, del deber natural previamente aceptado de sostener y fomentar instituciones justas. Su objetivo es, por tanto, establecer una sociedad con instituciones de justicia efectivas.

Rawls supone que una vez que han sido establecidas las instituciones justas, y se han alcanzado las libertades básicas, la acumulación de ahorro bajaría a cero, entonces la sociedad cumpliría con su obligación de justicia, con solo mantener instituciones justas, preservando su base material. El deber de ahorro en favor de las generaciones futuras desaparece una vez que las instituciones sociales son efectivamente justas y hacen posible la libertad.

El principio del ahorro supone un límite al principio de la diferencia, ya que, dado el objetivo del principio de la diferencia

es maximizar la situación de los menos aventajados, el principio - del ahorro limita esta maximización, ya que los menos aventajados (los demás también) habrán de renunciar a ciertas ventajas inmediatas en favor del ahorro, dentro de los límites de la justa igualdad de oportunidades aplicada a las generaciones.

Rawls supone que los límites del principio de ahorro justo só lo pueden romperse si las circunstancias son tales que el no trás-gredirlos conducirá a una injusticia mayor. En tanto este principio entre en funcionamiento, lo hará sujeto a las exigencias de los dos principios de la justicia y a la norma de prioridad que supone el orden lexicográfico de los dos principios. En definitiva, la prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar, supone que todos los bienes sociales primarios (libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, etc.) han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno c de todos estos bienes, redunde en beneficio de los sectores menos aventajados de la sociedad.

C) La justicia distributiva y la noción de valor moral

Hasta ahora hemos visto como las instituciones satisfacen los dos principios, averiguando la cantidad de ahorro necesaria en base a la cual se graduará el mínimo social, y proyectando los beneficios producidos por los bienes públicos en favor de los sectores - menos aventajados. Es un proceso justo que nos lleva a una distribución justa. Supuesto que las instituciones satisfacen los dos -

principios, hemos de averiguar ahora si la concepción de justicia subyacente en la estructura de estas instituciones concuerda con - nuestras ideas intuitivas acerca de lo justo y de lo injusto, es - decir, si concuerda con los preceptos de sentido común de la justicia.

El problema es el de si las porciones distributivas tienen o no un valor moral, si han de ser distribuidas de acuerdo con un estricto sentido moral. Dice Rawls al respecto "Hay una tendencia por parte del sentido común a suponer que la renta y la riqueza, y los bienes en general, han de ser distribuidos de acuerdo con un criterio moral... la Justicia como imparcialidad rechaza esta concepción. Tal principio no sería elegido en la posición original... la noción de distribución de acuerdo con la virtud, falla al distinguir entre el criterio moral y las expectativas legítimas". (17).

Una vez logrado el acuerdo sobre los principios y las instituciones, las personas tienen ciertos derechos, y las porciones distributivas han de respetar las expectativas legítimas basadas en - estos derechos y no en criterios morales.

Rawls mantiene que las porciones distributivas no se distribuyen de acuerdo con un criterio moral. El criterio moral viene de finido en términos de la justicia, en base al deseo de actuar de - acuerdo con los principios elegidos en la posición original. Que -

(17) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 349.

exista un valor moral igual para todas las personas, no quiere decir que las porciones distributivas hayan de ser iguales. Son los principios de la justicia los que establecerán lo que cada uno haya de recibir.

No existe dependencia, según Rawls, entre el valor moral de una persona y su porción de contribución reflejada en los deberes y obligaciones que ha de asumir. El valor moral de una persona no puede aumentar o disminuir en relación a lo que aumente o disminuya su contribución, o en relación a lo que aumente o disminuya la porción distributiva que recibe. La situación, el punto de partida de una persona en la sociedad, su capacidad y sus circunstancias son independientes del valor moral. La noción de valor moral es posterior a la aceptación de los principios de la justicia elegidos y de los deberes resultantes. Es la aceptación o el rechazo de estos deberes lo que afecta a la noción de valor moral, la justicia es - por tanto prioritaria a la noción de valor moral.

III.- EL DEBER Y LA OBLIGACION

A) El deber natural y el principio de imparcialidad.

Se trata de saber cuál es la influencia de los principios elegidos en la posición original, en la teoría del deber y la obligación, se trata de saber, en definitiva, cómo afectan a las personas los deberes naturales y las obligaciones.

Rawls distingue tres tipos de deberes naturales: el deber de defender y fomentar las instituciones justas (o deber de justicia), el deber de mutuo respeto y el deber de ayuda mutua.

El deber de defender y fomentar las instituciones justas supone que "hemos de obedecer y cumplir nuestro cometido en las instituciones justas cuando existan éstas y se nos apliquen" (18). Este deber supone también que "hemos de facilitar el establecimiento de acuerdos justos cuando éstos no existan, al menos cuando, según Rawls, puede hacerse con poco sacrificio de nuestra parte" (19). Es la justicia de la estructura básica lo que da origen al deber natural de hacer lo que se nos exige. Este deber es acordado de acuerdo con criterios de confrontación con los principios elegidos para las instituciones, criterios que dilucidarán si este deber natural se adecua o infringe los principios de la justicia.

Por lo tanto, el deber natural de justicia es aquel deber que promueve o apoya aquéllos acuerdos que satisfacen los dos principios de la justicia. La exigencia de obediencia de este deber natural - se deriva en primer lugar de la aceptación previa de los principios de la justicia, y en segundo lugar, se deriva de que la obediencia supone el cumplimiento práctico de tales principios.

El deber de mutuo respeto consiste, según Rawls, en "mostrar a una persona el respeto que se le debe en cuanto ser moral y en -

(18) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 379.

(19) Ibid., pág. 374.

cuanto que posee un sentido de la justicia y una concepción del bien". (20).

Este deber se muestra de dos maneras: mediante nuestra voluntad de contemplar la situación de los demás desde su punto de vista, es decir, desde la perspectiva de su concepción del bien, y mediante nuestra disposición para exponer la razón de nuestras actuaciones cuando éstas afectan a los intereses de los demás.

Por último, para Rawls, el valor primario del deber de ayuda mutua no se mide por la ayuda que actualmente recibimos, sino por el sentido de seguridad y confianza en las buenas intenciones de otra persona y en la certeza de que los demás están ahí en caso de que los necesitemos. Puede ocurrir, supone Rawls, que nunca tengamos que ofrecer nuestra ayuda, y a cambio tenemos la seguridad de que en caso de necesitarla, la recibiríamos. Dice Rawls, "El reconocimiento de que vivimos en una sociedad en la que podemos depender de que otros nos ayuden en circunstancias difíciles, tiene en sí mismo un gran valor. No altera la cuestión la posibilidad de que nunca necesitemos esta ayuda y la de que hayamos de prestarla sólo de un modo ocasional". (21).

Respecto a los deberes naturales, puede ocurrir que tales deberes entren en conflicto con los principios de la justicia con los cuales son confrontados. Como solución a este problema, Rawls dis-

(20) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 377.

(21) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 379.

tingue dos tipos de deberes: el deber "ineludible o deber prima fa-
cie" por un lado, y el deber "en el que se tienen en cuenta todas
las circunstancias."

La frase que define o caracteriza cada deber expresa la rela-
ción que existe entre el juicio emitido y los dos principios de la
justicia con los que se confronta. El deber "ineludible o prima fa-
cie" es un deber que depende fuertemente de los principios de la -
justicia. Aquí sólo tenemos en cuenta los principios, su adecuación
a ellos; no se tienen en cuenta las circunstancias del caso. Es el
caso del deber "en el que se tienen en cuenta todas las circunstan-
cias", la dependencia con los principios de la justicia no es tan
profunda, se supone que hemos examinado todas las circunstancias -
del caso.

Por ello, la regla de distinción entre los dos tipos de debe-
res supone una vía de solución de conflictos con un proceso bifási-
co. En primer lugar, integrar el deber de que se trate dentro de -
uno de los modelos propuestos por Rawls y, en segundo lugar, valo-
rar el grado de desviación en relación con los dos principios de -
la justicia, desviación que supondría un baremo de aceptabilidades
de tales deberes naturales.

Hasta ahora, hemos analizado cómo se producen los deberes na-
turales y cuál es la regla que soluciona los conflictos que puedan
producirse entre los diferentes deberes; veamos ahora como se pro-
duce la obligación, es decir, cuál es el concepto rawlsiano de obli-
gación y qué características incorpora que la diferencian de los de-
beres naturales.

Rawls mantiene que las obligaciones se derivan del principio de imparcialidad que dice lo siguiente: "una persona está obligada a cumplir su parte, como lo establecen las normas de una institución, cuando ha aceptado voluntariamente los beneficios del esquema institucional, o se ha beneficiado de las oportunidades que ofrece para fomentar sus intereses, supuesto que esta institución sea justa o imparcial, es decir satisfaga los dos principios de la justicia". (22).

Este principio consta de dos partes, en primer lugar, se refiere a cómo adquirimos las obligaciones a través de nuestra acción voluntaria; en segundo lugar, manifiesta la condición de que la institución ha de ser justa, es decir, todo lo justo que es razonable esperar dadas las circunstancias.

La obligación surge cuando se han aceptado voluntariamente - los beneficios del esquema institucional, siempre que éste esquema sea justo. Así pues, la obligación es asumida voluntaria y libremente. Ya hemos dado con uno de los rasgos específicos de la obligación, que la diferencian del deber natural en tanto que éste último no es asumido libremente; además, de lo que se trata es de que la obligación se produce si se satisfacen ciertas condiciones. Los grupos en la posición original acordarán que las instituciones injustas o los acuerdos sociales injustos no generan obligaciones.

Hemos supuesto que los participantes en el esquema cooperativo restringen su libertad voluntariamente, asumiendo obligaciones

(22) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 383.

resultantes de un esquema institucional justo, Rawls da un paso más al suponer que los que se benefician de esta sumisión están sujetos a las mismas restricciones, es decir, ya no estamos ante una obligación asumida voluntariamente, sino que la obligación asumida por unas personas libremente, que produzca un beneficio para otra, supondrá indefectiblemente una obligación para esta última, lo cual hace difícil invocar la voluntariedad en este segundo caso. No existe voluntariedad en la aceptación de la obligación, sino en la aceptación de un beneficio extraído de una obligación asumida por otro. Es difícil asumir que de la aceptación de un beneficio se derive indefectiblemente una obligación, supuesto que el beneficio producido por la obligación asumida por una persona libremente se convierte en obligación para otra.

Respecto a las características de la obligación, aludíamos anteriormente a que una de ellas, a diferencia del deber natural, es que la obligación es asumida libremente, mientras que el deber no. Rawls añade como segunda característica, que la obligación es una exigencia moral, derivada del principio de imparcialidad, las demás exigencias son deberes naturales.

En las páginas anteriores aludía a que, desde el punto de vista de Rawls, los deberes y las obligaciones se producirían partiendo de la base de que el esquema institucional existente era justo, en tal caso, las demandas del deber y de la obligación política exigen obediencia. Pero, ¿qué ocurre cuando el sistema genera alguna injusticia?. Es decir, si el proceso previsto no produce el re-

sultado deseado ¿se mantiene entonces del deber de obediencia? ¿c^ómo se ha de actuar, por ejemplo, ante una ley injusta? ¿existe un deber de obedecerla?.

Para Rawls, la injusticia de una ley no es por lo general, - una razón suficiente para no cumplirla. Cuando la estructura básica de la sociedad es razonablemente justa, estimada por el estado actual de las cosas, reconoce que las leyes injustas son obligatorias, siempre que no excedan ciertos límites de injusticia. Ello - nos lleva al problema de definir cuáles son los límites de la injusticia.

La injusticia puede producirse de dos maneras: o bien los - acuerdos existentes difieren de las normas públicamente aceptadas, aquí cabría apelar al sentido de justicia de la sociedad para hacer que desaparezca la injusticia, o bien, los acuerdos se adecuan a la concepción de la justicia existente en la sociedad, siendo esta concepción injusta. En este caso, previamente a la desobediencia, se ha de sopesar el alcance de la injusticia y los medios para combatirla.

Dada la situación que plantea la teoría de la justicia rawlsiana, existe un deber natural de obedecer las instituciones justas. Es decir, en la situación planteada por Rawls, existe una sociedad casi justa, en la que se desarrolla un régimen constitucional viable, que satisface los principios de la justicia. La Constitución, es un procedimiento justo aunque imperfecto, proyectado para asegurar un resultado justo, pero no existe garantía de que las leyes - promulgadas serán justas. Dado que existe el deber natural de obede

cer las instituciones justas, hemos de obedecer las leyes y programas injustos, en tanto no excedan de ciertos límites de injusticia. De nuevo volvemos al problema de la dificultad de establecer cuáles son los límites de la injusticia, de determinar cuál es su contenido.

Observamos que el planteamiento de Rawls se basa en que el deber de obediencia existe en tanto la injusticia no sea manifiesta o grave, es decir, podemos desobedecer una ley injusta, si los principios del derecho en los que se apoya el deber de aceptar los acuerdos existentes, justifican la desobediencia. La justificación se basaría en el mayor o menor alcance de la injusticia en las leyes e instituciones.

En las páginas anteriores, aludíamos a la noción de justicia procesal perfecta como garantizadora, de un resultado justo, un proceso justo (el procedimiento constitucional), que asegura un resultado justo (una Constitución y unas instituciones sociales justas), pero ¿en base a qué criterios hemos de aceptar tal procedimiento constitucional que incorpora el principio de la regla de mayorías, si no tenemos la seguridad de que no produzcan leyes injustas? (lo decidido por la mayoría no ^agarantiza que sea justo). Rawls ofrece tres criterios en base a los cuales habríamos de aceptar el procedimiento constitucional a pesar de las posibles injusticias que pueda producir. Mantiene en primer lugar que nunca habrá un procedimiento que decida siempre en nuestro favor, cualquier otro procedimiento, en determinado momento nos podría afectar negativamente. En se

gundo lugar, Rawls cree que es preferible consentir un acuerdo que pueda llevarnos a algún tipo de injusticia que el que no exista ningún tipo de acuerdo; en tercer lugar, se aceptan los riesgos de sufrir los defectos del sentido de la justicia de los demás, para obtener las ventajas de un procedimiento legislativo eficaz.

En definitiva, las condiciones necesarias para que sea posible desechar una ley injusta estarían en relación con el grado de desviación que incorporase la ley a partir de los dos principios de la justicia. Si la desviación es grave, la ley de que se trate podría ser desobedecida, si no fuese así, la injusticia habría de ser aceptada, existiría el deber de obediencia que funcionaría a favor de la eficacia del sistema legislativo. (23).

A pesar de que en el caso de injusticia grave y manifiesta, es posible la desobediencia, Rawls habla de que es necesario someter nuestra conducta a la autoridad democrática, compartiendo las imperfecciones del sistema constitucional. El deber de urbanidad supondría la aceptación de los defectos de las instituciones, tal deber consiste, según Rawls, en "no invocar los errores de los programas sociales como una excusa para no obedecerlos, ni explotar las inevitables lagunas de las normas para promover nuestros intereses, el deber de urbanidad impone la aceptación de los defectos de las instituciones y ciertos límites para poder beneficiarnos de estos defectos". (24).

(23) Rawls es en este tema muy impreciso ya que no llega a definir exactamente cuáles son los límites de la injusticia, el que sea "grave y manifiesta" supone siempre una valoración individual y por lo tanto diferente de una persona a otra.

(24) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 394.

3) La desobediencia civil y su justificación.

La desobediencia civil, Rawls la concibe como "un acto público no violento consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la Ley o en los programas de gobierno". (25). Es un acto político en tanto que está justificado por los principios y la concepción de la justicia que regula la sociedad. Tiene lugar cuando existe una infracción persistente y deliberada de los principios de la justicia. Es también un acto público en tanto que es dado a conocer abiertamente y con el aviso necesario, además, tiene lugar en el foro público; por último, la desobediencia civil es un acto no violento, sólo se tomaría en consideración la violencia si no se obtuviese resultado alguno en el propósito de desechar la injusticia.

Por lo tanto, la desobediencia civil tiene lugar en una sociedad casi justa y ante un régimen democrático, en la que sin embargo existen graves injusticias. Es una forma de hacer recaer la atención sobre la infracción que se está cometiendo, apelando al sentido de la justicia de la mayoría, de modo que desaparezca la situación injusta.

(25) Rawls, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág.405. Bedau, H.A.: "On Civil Disobedience", Journal of Philosophy. Vol. 58 (1961), 653-661; "Obbedienza e resistenza in una società democratica". Alessandro Passerin d'Entrevas. Edizioni di comunità. Milano, 1970; "Obediencia y resistencia en el socialismo democrático". Gregorio Peces-Barba Martínez. Ed. Sal Terra, Madrid 1980; Ver también en este sentido: "Locke, Rousseau, and the idea of Consent" Jules Steinberg Greenwood Press. Connecticut - 1978; "Consentimiento, libertad y obligación política", J.P. Plamenatz. Fondo de Cultura Económica, México, 1970; "The Obligation to obey de Law", R.A. Wasserstrom. U.C.L.A. Law Review, Vol. 10, 1963, págs. 790 y ss. "Sobre el concepto del deber jurídico" Genaro Carrió, Abeledo Perroy, Buenos Aires, 1966; "Problems of Political Philosophy" D.D. Raphael, The Mac Millan Press LTD. London, 1976.

El acto de desobediencia cometido es contrario a la ley en general, no hace falta que el acto de desobediencia que se comete sea la infracción de la ley que se considera injusta, sino que puede ser cualquier otro. La naturaleza pública y no violento del acto de desobediencia civil supone que aceptamos el principio de fidelidad a la ley (que actuamos dentro del sistema y a través de reglas que el mismo sistema ofrece) y por lo tanto se supone que son aceptadas las consecuencias del acto de desobediencia, ya que podría ocurrir que la situación o la ley injusta fuese aceptada, con lo cual no se desecharía sino que se persistiría en la desobediencia.

Ya que, como hemos visto anteriormente, pueden existir injusticias en esta sociedad justa, Rawls ofrece un mecanismo a través del cual cualquier persona puede sacar a la luz la injusticia existente, tratando de que sea desechada. A través de un acto público y no violento, se apela al sentido de la justicia de la mayoría de la comunidad y se declara que los principios de la cooperación social entre personas libres e iguales, no están siendo respetados. Hasta ahora, el mecanismo utilizado es un mecanismo ofrecido por el mismo sistema. En caso de que se reconozca que existe una situación o una ley injusta y ésta desaparezca, no habrá problema, la desobediencia civil cumpliría su objetivo. Pero ¿qué ocurre cuando la injusticia alertada no es considerada tal injusticia por los demás, o aún siéndolo, se persiste en ella?. Lógicamente, también se persistiría en la desobediencia civil, y no sólo eso, sino que la desobediencia dejaría de ser un acto no violento, con las consiguientes consecuencias de castigo para el que la comete. Así pues, la desobediencia civil es un mecanismo eficaz en tanto en cuanto es -

aceptada por el sistema o en tanto en cuanto coincida entre las - personas el concepto de injusticia, fuera de esta situación, la de desobediencia civil no sería un mecanismo corrector de injusticias, sino un simple infractor castigado por el sistema existente. (26).

Aceptamos que existe el deber de obedecer las leyes promulgadas por una mayoría legislativa, aún cuando ello no garantice que - tales leyes serán perfectamente justas, pero existe también el deber de oponernos a la injusticia y el derecho a defender las propias libertades. Creemos que el mecanismo de la desobediencia civil puede fácilmente volverse en contra del que la cometa, afectando incluso a su propia libertad. Existiría un conflicto de deberes, entre el deber de obedecer las leyes promulgadas por una mayoría legislativa, y el deber de oponernos a la injusticia.

Rawls considera necesarias ciertas condiciones para poder cometer una desobediencia civil, fuera de estas condiciones, la desobediencia civil no estaría justificada. En primer lugar, ha de tratarse de un caso claramente injusto, de una infracción grave del - primer principio de la justicia (principio de la máxima libertad -

(26) En la conferencia pronunciada en el mes de marzo de 1981 por el profesor Garzón Valdés en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, aludía a que la desobediencia civil era un mecanismo de las sociedades tradicionalmente democráticas, - que discurre entre el derecho de resistencia y la objeción de conciencia, delimitación que comparto, sin embargo, respecto a la eficacia de este mecanismo, no comparto la tesis del profesor Garzón, ya que creo que la desobediencia civil no es un recurso eficaz intra-sistema, además de que fehacientemente puede atraer violencia aún cuando el acto de desobediencia no sea violento. (En fecha reciente, las ocupaciones pacíficas de casas - deshabitadas en Holanda trajo consigo una gran descarga de violencia por parte del Estado). Actualmente esta conferencia ha sido publicada en Esistéma, nº 42. Mayo, 1981, pág. 79 a 92.

igual), o de la segunda parte del segundo principio (justa igualdad de oportunidades). En segundo lugar, es necesario que hayan fracasado las apelaciones a la mayoría política y que no hayan servido los medios legales utilizados. En tercer lugar, si la infracción supone un caso extremo, no se utilizarán los medios legales de oposición política. Aquí Rawls deja una puerta abierta a la violencia, ya que no especifica qué otros medios pueden utilizar.

En cuarto lugar, existe un límite para la desobediencia civil que supone que el acto de desobediencia civil se cometerá siempre que no ocasione una interrupción en el respeto a la ley y a la Constitución, ya que si muchos grupos incurren en desobediencia civil, de ello podría derivarse un desorden que afectaría a la justicia de la Constitución. Sin embargo, es difícil predecir cuál será el resultado de un acto que no ha sido cometido. Respecto a la racionalidad de este mecanismo corrector de injusticias, Rawls mantiene que "el ejercicio de la desobediencia civil ha de ser racionalmente proyectado para conseguir nuestros fines o los de aquéllos que deseamos proteger" (27).

Para Rawls, la teoría de la desobediencia civil intenta formular las bases sobre las que ^{se} puede desobedecer a una autoridad democráticamente legitimada, por medios que aunque son contrarios a la ley, expresan una "fidelidad a la ley" y una apelación a los principios políticos fundamentales de un régimen democrático.

(27) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 417.

En definitiva, el papel de la desobediencia civil en un sistema constitucional, dadas las características de una sociedad bien ordenada, es el de ser un recurso estabilizador del sistema constitucional. "Rechazar la injusticia dentro de los límites de la fidelidad a la ley, sirve para evitar las divergencias con la justicia y para corregirlas cuando se produzcan" (28). La desobediencia civil es un principio que los grupos elegirán para afrontar situaciones injustas o situaciones en las que la obediencia a los principios justos es solamente parcial. Los grupos aceptarían aceptarían este principio como un último recurso para mantener la estabilidad de una Constitución justa.

CAPITULO 3º: LOS FINES Y LA TEORIA DE LA JUSTICIA

I.- EL CONCEPTO DE BIEN

Cuando las personas en la posición original eligen los principios de la justicia, eligen también una concepción del bien que va inmersa en tales principios y en la forma de vida que esperan asumir. Existe cierta prioridad por parte del concepto de Derecho en relación con el concepto de bien. Los principios elegidos en primer lugar son los principios de la justicia (se elige primero una concepción de la justicia y no una concepción del bien). Sin

(28) Ibid., pág. 425.

embargo, en la decisión tomada estaría implícita cierta noción de bondad, ya que la elección que hacen supone que les proporcionará el mayor bien posible.

Para Rawls, el bien de una persona está determinado por lo que para ella es el plan de vida más racional, dadas unas circunstancias razonablemente favorables. Rawls hace una profunda conexión entre el concepto de bien y el concepto de racionalidad (la bondad como racionalidad), algo es bueno si tiene las propiedades que es racional que tenga, si "...se ajusta a las formas de vida compatibles - con los principios del derecho ya existentes".(1).

Esta alusión a la racionalidad, al tratar de definir lo que supone un "bien" implica un juicio de valor moralmente neutral. Lo bueno no es lo correcto, no lo justo (aunque como veremos más adelante el fin último de su teoría es la congruencia entre lo justo y lo bueno) sino lo racional.

Existen acerca del concepto de bien, dos teorías; la primera trata de explicar el bien que suponen los bienes primarios y el - sentido de la justicia, es lo que Rawls llama la "teoría específica del bien". Esta teoría definiría el contenido de los bienes primarios, para poder elegir posteriormente los principios de la justicia, es decir, es necesario definir cuáles son los bienes primarios, (liber- tad, oportunidades, renta riqueza, además del autorrespeto y el - sentido de la propia consideración) y por lo tanto, es necesario -

(1) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 438.

definir el concepto de bien, para poder decidir racionalmente acerca de cuáles son los principios que más les favorecerán. Dice Rawls "La teoría específica del bien, que se supone que los individuos aceptan, demuestra que éstos deberían tratar de asegurar su libertad y su autorrespeto, y que, a fin de mejorar sus propósitos, cualesquiera que éstos sean, necesitan normalmente la mayor cantidad posible de los restantes bienes primarios. Al participar en el acuerdo original, por tanto, los individuos suponen que sus concepciones del bien tienen una determinada estructura, y esto es suficiente para permitirles decidir acerca de los principios sobre una base racional".(2).

La segunda teoría, la "teoría general del bien", define el valor moral de las personas, es decir, define si una actuación concorde con los principios elegidos o que va más allá de sus exigencias, supone realmente un bien.

La teoría general parte de los principios de justicia elegidos para definir el valor moral, la bondad de los planes de vida racionales y la bondad de la actuación concorde con los principios de la justicia.

Rawls explica del siguiente modo su concepto de "bondad como racionalidad":

(2) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia", ed. citada. pág. 439.

- 1.- A es un buen X cuando A tiene las propiedades que es racional desear en un X, a la vista del uso que se da a los X.
- 2.- A es un buen X para K, cuando A tiene las propiedades que es racional que K desee en un X dadas las circunstancias, posibilidades y proyecto de vida de K.
- 3.- Lo mismo que 2., pero añadiendo "proyecto de vida racional de K". (3).

Algo es bueno o constituye un bien para una persona si tiene las propiedades que es racional que esa persona, que tiene a su vez un proyecto de vida racional, desee.

De momento, sabemos que el bien de una persona lo constituye su proyecto racional de vida, la consecución de sus intereses objetivos, aspiraciones e ideales, partiendo de que tales fines son los de un ser racional y libre, que trata de adecuar su conducta a los principios de la justicia (incorpora de por sí cierto valor moral), dadas las circunstancias planteadas por Rawls, pero ¿qué constituye un proyecto de vida racional?

Para Rawls, un proyecto de vida de una persona, es racional cuando es un proyecto "congruente con los principios de elección racional (que nos dan la información adecuada y necesaria en las sucesivas etapas de la elección) y cuando es un proyecto que sería

(3) RAWLS; John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 141.

elegido con plena racionalidad deliberativa, es decir, con una profunda reflexión acerca de sus consecuencias". (4).

Un proyecto de vida racional es, por tanto, aquel proyecto - que nos parece mejor a la luz de nuestras posibilidades y de nuestra situación; es aquel proyecto a través del cual orientaremos - nuestros juicios de valor. Dice Rawls "...para identificar el proyecto racional de una persona, doy por supuesto que es el proyecto perteneciente a la clase del máximo valor, el que esa persona elegiría con plena racionalidad deliberativa. Criticamos, pues, el proyecto de alguien, porque viola los principios de elección racional, o porque no es el proyecto que el interesado debería seguir si valorase sus posibilidades cuidadosamente, a la luz de un total conocimiento de la situación". (5).

Si nuestro proyecto de vida es racional, también lo serán - nuestros intereses y nuestra concepción del bien. Rawls utiliza en todo momento la racionalidad como denominador: una persona racional que, en base a su racionalidad, elige un proyecto de vida racional, que ocasionará que sus intereses y su concepción del bien sean racionales.

Es la razón, ausente de todo significado moral, la que determinará cuál es nuestro bien.

(4) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 452.

(5) Ibid., pág. 452.

Hemos dicho anteriormente que las personas harían su elección entre diferentes proyectos, a través de o utilizando los principios de elección racional que nos proporcionarían los datos necesarios - en todo caso. Estos principios varían en relación con el proyecto, es decir, puede tratarse de proyectos realizados a largo o a corto plazo, en cada caso, los datos necesarios serán diferentes. Un proyecto a largo plazo es un proyecto muy general, que cubre todo el ámbito de nuestra vida y que determina fines u objetivos muy amplios. En este caso, dada la estructura temporal de los proyectos a largo plazo, son proyectos poco específicos en relación a periodos futuros, se va especificando a medida que aumenta la información, es - decir, existe aquí la necesidad de una información específica. Existe además en estos proyectos una jerarquía de deseos que van de lo general a lo ^{concreto} ~~contrario~~, y de lo básico (bienes primarios) a lo menos importante.

Los proyectos a corto plazo son más concretos, también a causa de su estructura temporal, con fines u objetivos inmediatos.

En este tipo de proyectos se tienen en cuenta tres principios de elección racional: se utiliza en primer lugar el principio de - los medios. En base a este principio, se elegirá aquella alternativa para cuyo cumplimiento se dispone de mayores medios. Se utiliza, en segundo lugar, el principio de inclusividad que supone que se ha de elegir aquel proyecto que abarca no sólo los objetivos deseados, sino alguno más.

Por último, se utilizaría el principio de la mayor probabili-dad, según el cual, se elegirá aquel proyecto cuyos objetivos tan-gan mayores probabilidades de realización.

Hemos dicho que un proyecto de vida racional era aquel proyecto elegido a través de estos principios de elección racional, - utilizando el sujeto como característica de su elección la racionalidad deliberativa. Veamos pues en qué consiste esta característica que Rawls supone en las personas que desean elegir entre diferentes proyectos de vida.

Se trata de elegir aquel proyecto de vida que nos ofrece mayor cantidad de bien, es decir, aquel proyecto que nos produce más satisfacción y que nos ayuda de la mejor manera a conseguir nuestros objetivos. Para ello elegiríamos este o aquel proyecto como resultado de una "reflexión cuidadosa en la que el agente reconsideraría, a la luz de todos los hechos pertinentes, investigando así el modo de acción que mejor cumpliría sus más fundamentales deseos", es decir, elegiríamos con racionalidad deliberativa. Dice Rawls al respecto: "La regla formal consiste en que podemos deliberar hasta el momento en que los probables beneficios del mejoramiento de nuestro proyecto valen exactamente el tiempo y el esfuerzo de la reflexión. Una vez que tenemos en cuenta los costes de la deliberación, es irracional preocuparse de encontrar el mejor proyecto, el que elegiríamos si tuviésemos una información completa. Es perfectamente racional seguir un proyecto satisfactorio, cuando las recompensas que se esperan de un nuevo cálculo y de un conocimiento racional no superan los inconvenientes". (6).

(6) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 462.

Por tanto, el proyecto elegido con racionalidad deliberativa es aquel proyecto en el que el agente sabe lo que desea, posee la información necesaria para llevar a cabo su proyecto de vida, y de libera racionalmente sobre los datos que posee.

Dos son, por tanto, las características de los proyectos racionales. Se trata de proyectos elegidos con racionalidad deliberativa a través de la utilización de principios de elección racional. Respecto al agente que decide hemos supuesto que ²³un ser racional y libre, con un cierto sentido de la justicia, etc. Hay, además, otras características que Rawls supone en la persona que decide acerca - de su proyecto de vida. Esta persona conoce los rasgos generales - acerca de sus deseos, presentes o futuros (acuérdesse lo que mencionamos anteriormente en relación con los proyectos a largo plazo), clasifica además las alternativas que se le ofrecen y una vez ele- gido el proyecto, se adhiere plenamente a él y no se lamenta de ha- ber seguido el proyecto elegido.

Respecto al método utilizado en la elección entre diferentes proyectos, podría hacerse esta elección en base a otros principios que ofrecerían, sin embargo, menos posibilidades de éxito. El prin- cipio de aplazamiento supone que en igualdad de circunstancias, los proyectos racionales tratan de que no nos comprometamos mientras no tengamos una visión clara de los hechos relevantes. Se rechaza aquí el principio de la pura preferencia temporal, es decir, en este ca- so la situación en el tiempo no es razón para favorecer un proyec- to sobre otro. Un segundo principio, el principio de continuidad - implica que en la decisión acerca del proyecto influyen tanto las actividades actuales como las anteriores y las posteriores.

En definitiva, podemos decir que tanto los principios de elección racional como los criterios de racionalidad deliberativa, son los datos necesarios para poder elegir nuestro bien, es decir, para decidir cuál ha de ser nuestro proyecto racional de vida. Para Rawls "...nuestro bien está determinado por el proyecto de vida que adoptemos con plena racionalidad deliberativa. Si en el futuro estuviera exactamente previsto y adecuadamente realizado en la imaginación... un proyecto racional es el que se seleccionaría si se cumplieren determinadas condiciones. El criterio del bien es hipotético, de un modo semejante al del criterio de la justicia. Cuando surge la pregunta de si determinada acción está de acuerdo con nuestro bien, la respuesta depende de la medida en que se ajusta al proyecto que habría que elegir con racionalidad deliberativa (7).

Por tanto, decidimos acerca de nuestro bien una vez que se ha elegido previamente los principios de la justicia. La situación que implica el proceso de decisión acerca del plan de vida es distinto a la de aquella que plantea la elección de los principios, - no sólo porque una elección se realiza antes que la otra, sino porque existen además otros datos que diferencian el modo de aproximación al concepto de "justo" y al concepto de "bueno".

Respecto a los principios utilizados en la elección del "bien" de una persona, son principios que no se eligen, no hay acuerdo sobre ello, cada persona elige el proyecto de vida que prefiera. Ade

(7) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 466.

más, el resultado de la elección, la concepción acerca del bien, varían de una persona a otra. Por último, al elegir un proyecto de vida, tenemos en cuenta todos los datos acerca de nosotros mismos y de nuestras circunstancias, y adecuamos el proyecto elegido a los principios de la justicia previamente decididos.

En lo que se refiere a los principios de la justicia, estos principios son elegidos en la posición original y concuerdan con - nuestras convicciones acerca de la justicia (recordemos el sentido de la justicia que Rawls presupone en las personas), las concepciones acerca de lo justo, detentadas por los contratantes originales, coinciden; además, estos principios a causa del velo de ignorancia, son elegidos con ciertas limitaciones de conocimiento, sólo se conocen los hechos generales acerca de las personas, acerca de sus circunstancias y de su futura sociedad.

Anteriormente decíamos que en la Justicia como Imparcialidad la noción de "justo" es prioritaria a la noción de "bueno". Sin embargo, es necesario hacer una pequeña matización.

Si nos referimos a la teoría "específica" del bien (relativa a los bienes primarios y al sentido de la justicia), hemos de decir que en este caso no sucede así, las personas definirán en primer lugar la noción del bien, para poder acordar posteriormente los principios de la justicia. ¿Cómo podrían decidir acerca de algo que ha de resultar bueno para ellos sin establecer primero el contenido de la noción del bien?. Sí, por el contrario, nos referimos a la teoría "general" del bien (relativa al valor moral de las perso

nas, de sus actuaciones), si son prioritarios en este caso los principios de la justicia, se trata de saber si la actuación concorde con los principios elegidos supone realmente un bien.

Así pues, la noción de "justo" es prioritaria a la noción de "bueno" en el caso de la teoría general, pero no ocurre así en el caso de la teoría específica.

En resumen, podemos decir respecto a la teoría del bien que existen dos momentos fundamentales. En un primer momento, se decide, en la situación original, la teoría específica del bien, la lista de bienes primarios y los principios del derecho y de la justicia.

Los bienes primarios (oportunidades, riqueza, ingresos, autorespeto, etc.) explicados por la teoría específica del bien, son determinados a través de la idea de bondad como racionalidad, de los hechos generales acerca de las facultades y deseos humanos y en base a las necesidades de interdependencia social. Rawls añade que la elección se haría también en base al principio aristotélico que supone que entre dos proyectos, elegiríamos aquél que resulta más complejo, aquél que hace trabajar más nuestras capacidades, su puesto que estamos preparados para ello. Dice Rawls en este sentido "Debemos admitir, pues, que la lista de los bienes primarios puede explicarse mediante la concepción de la bondad como racionalidad, en conjunción con los hechos generales acerca de las facultades y de los seres humanos, sus características, fases y exigencias de nutrición, el principio aristotélico y las necesidades de interdependencia social. En ningún momento podemos recurrir a las exi-

gencias de la justicia, pero una vez convencidos de que así puede conseguirse la lista de bienes primarios, ya pueden ser libremente invocados. Después, en todas las ulteriores aplicaciones de la definición del bien, las exigencias del derecho pueden ser invocadas libremente" (8).

Para Rawls, el bien primario más importante es el autorrespe to. Este bien, supone o implica el sentido del propio valor, de lo que vale el propio proyecto de vida, y una confianza en la propia capacidad de llevar a cabo tal o cual proyecto. "La concepción de la bondad como racionalidad, nos permite caracterizar mas plenamente las circunstancias que apoyan el primer aspecto de la autoestimación, el sentido de nuestro propio valor. Son esencialmente dos: 1) tener un proyecto racional de vida y en especial uno que satisfaga el principio aristotélico y 2) ver que nuestros actos son apreciados y confirmados por otros que son a su vez estimados y de cuya compañía gustamos". (9).

El segundo momento sería el relativo a la aplicación de la teoría general del bien a las personas y a las sociedades, se analiza cuál es su valor moral, es decir, se analiza qué supone una actuación buena o una persona buena.

Para Rawls, una persona buena ha de reunir las siguientes características: "Una persona buena o una persona de valor moral es

(8) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 479.

(9) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 486.

la que tiene en un grado superior al promedio, las propiedades (o virtudes morales) que es racional que los demás deseen en ella. Es la que tiene los rasgos de carácter moral que es racional que los miembros de una sociedad bien ordenada deseen en sus compañeros.(10).

Una actuación buena o un acto bueno es para Rawls "...aquel que estamos en libertad de hacer o no hacer, es decir, que ninguna exigencia de deber u obligación natural nos fuerza a realizarlo o a no realizarlo y que promueve o intenta promover el bien de otro. ...cuando la acción benévoles supone mucho bien para la otra persona y cuando se emprende con considerable pérdida o riesgo para el agente, juzgado desde el punto de vista de sus intereses más estrictamente interpretados, entonces la acción es supererogatoria". (11).

II.- EL DESARROLLO MORAL EN UNA SOCIEDAD BIEN ORDENADA

Se trata de conseguir, como hemos visto a lo largo de la exposición del contenido de la teoría que Rawls propone, una sociedad estable y justa que atraviesa diferentes fases, como ahora veremos, en su proceso de desarrollo moral.

Desde el punto de vista de la Justicia como Imparcialidad, - Rawls concibe una sociedad bien ordenada como "...una sociedad proyectada para incrementar el bien de sus miembros y eficazmente re-

(10) Ibid., pág. 483.

(11) Ibid., pág. 484.

gida por una concepción pública de la Justicia; es una sociedad en la que todos aceptan, y saben que los demás también aceptan, los mismos principios de la justicia, y las instituciones sociales básicas satisfacen y se sabe que satisfacen estos principios". (12).

La concepción de la Justicia que rige una sociedad bien ordenada supone que todos desean actuar según los principios de la justicia, a causa en parte de ese sentido de la Justicia que Rawls supone en las personas, que ocasiona que deseen que su conducta sea justa y se adecue al contenido de sus principios.

Si la sociedad está efectivamente bien ordenada y sus instituciones son justas, su concepción de la Justicia será estable. La estabilidad de una concepción de la Justicia depende de un equilibrio entre el sentido de la justicia que inculca en sus miembros y los propósitos que estimula; sin embargo, es necesario que nos preguntemos ¿cómo adecuan las personas su conducta a los principios de la justicia, dado que su conducta siempre estará enfocada a la consecución de sus propios intereses?. ¿Es el egoísmo de las personas un obstáculo en la búsqueda de estabilidad?. ¿Cómo hacer que los ciudadanos actúen de acuerdo con los principios de la justicia?.

De un modo a priori, sabemos que una de las razones estaría en adecuar su conducta a los principios, ya que éstos han sido elegidos para promover su bien, y por lo tanto, actuando conforme a ellos van en búsqueda de algo que desean, pero hay algo más.

(12) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 501.

Rawls supone que "...el deseo de actuar justamente se adquiere cuando se ha vivido en instituciones justas y se ha recibido beneficio de ellas, además, este deseo influye en la elección de un proyecto de vida". (13)

¿Cómo adquieren un sentido de la justicia los integrantes de una sociedad bien ordenada?. En primer lugar, es necesario que esta sociedad bien ordenada sea estable, es decir, que exista un equilibrio entre la consecución de los deseos e intereses de las personas y las exigencias mantenidas por los principios de la Justicia.

Rawls supone que un sistema (la estructura básica de la sociedad) está equilibrado cuando "...ha alcanzado un estado que persiste indefinidamente a lo largo del tiempo, mientras no sea sometido a fuerzas externas, y cuando estas perturbaciones externas desencadenan elementos correctores internos que las anulan". (Entre estos elementos correctores estaría el sentido de la justicia de la comunidad). (14).

Para poder identificar cuando un sistema está en equilibrio, es necesario distinguir entre fuerzas internas y externas, definir sus características determinantes y específicas, y las leyes por las que se rige. Cuando estos elementos interconectados funcionan a través del tiempo, podemos decir que ese sistema está en equilibrio y que la sociedad es estable. Sin embargo, es necesario no con

(13) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 504.

(14) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 505.

fundir estabilidad con inmovilismo; que la estructura básica sea estable no supone que no haya de sufrir variaciones de acuerdo con las necesidades y circunstancias del momento. (15).

Respecto al modo según el cual las personas adquieren su sentido de la justicia, hay dos corrientes, a una de las cuales se adscribe Rawls.

-
- (15) Las alteraciones que admitiría una sociedad estable nos llevarían a considerar el problema de la generalización y de la universalización de las normas morales o de los principios de la justicia o de las normas del derecho. La acepción que un determinado concepto (por ejemplo "just" (justo o equitativo, o concorde con el derecho) o "right" (correcto, derecho individual a algo, etc)), tenga o se acepte en un estadio específico de una sociedad determinada es diferente de la que podría tener en otro estadio o momento de esa misma sociedad; de hecho, las normas del derecho vigentes en una sociedad en determinado momento, son objeto de cambios a veces totales, dependiendo de la voluntad del Poder, ¿cómo exigir permanencia y universalidad en la interpretación de las normas?. Creo que lo mismo ocurre respecto a las normas morales. Las actitudes morales de aceptación o rechazo cambian con el paso del tiempo de acuerdo con las características de las diferentes sociedades. Lo que hoy es considerado "bueno" o "menos malo", ayer era "malo" o "injusto", etc. Rawls admite los cambios necesarios en la sociedad, sin que ello afecte al contenido de los principios morales o de las normas jurídicas, es decir, caben los cambios pero siempre que permanezcan sus dos principios, porque sin ellos, la sociedad no sería estable. ¿No es el objetivo de Rawls la aplicación "universal", en el sentido de a toda sociedad, de sus principios?. En cuanto que la interpretación rawlsiana de sus principios ya supone la utilización de unos códigos determina dos respecto a la acepción de conceptos tales como "justo" o "injusto", igual o desigual, libertad, etc. acepción que tiene como trasfondo la militancia de una determinada doctrina filosófica o política (en este caso liberal), no creo que sus principios puedan ser universalizables, en el sentido de aplicarlos al mayor número de sociedades posibles, para que resulten más justas.

La corriente empirista defendida principalmente por Hume y -
pos Sidgwick, supone que "...el objetivo de la formación moral con
siste en proporcionar estímulos erróneos, provocando el deseo de -
hacer lo que es justo por sí mismo y el deseo de no hacer lo que -
es injusto" (16). Esta corriente estaría directamente implicada -
con el conductismo, ya que se trata de provocar una determinada con
ducta a través de estímulos externos. Supondría la existencia de una
voluntad artificial, ajena al individuo, que determina cuál es en
cada momento la conducta que otras personas consideran adecuada.

La segunda teoría, es la tesis racionalista, aceptada por -
Rawls, y defendida principalmente por Rousseau, Kant y Mill. Para
esta teoría, el aprendizaje moral no trata de proporcionar estímu-
los erróneos, sino que trata de desarrollar nuestras facultades in
telectuales y emocionales innatas, de acuerdo con su tendencia na-
tural. (17).

¿Cuáles son, en definitiva, las fases por las que atraviesa
nuestro desarrollo moral?. Es decir, ¿cuáles son las fases a tra-
vés de las cuales una persona llega a desear que su conducta se ad
hiera a los principios de la justicia y sea por lo tanto una conduc-
ta justa?.

(16) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 506.

(17) Ver "Emilio o la Educación", J.J.Rousseau. Estudio preliminar
de Daniel Moreno, Méjico. Ed. Porrúa, 1970; ed. original "Emi-
le ou la Education", J.J.Rousseau. Gallimard. Dijon, 1976; ver
también "Critique de la raison pratique, précédée des fondements
de la Metaphysique des moeurs" M.Kant, ed. Lefrange, París, -
1848. Traducit de l'allemand par J.Marmi; "Utilitarianism", J.S. -
Mill. Cap. III y V. ed. citada; "On Liberty", J.S.Mill, Cap.-
III, ed. citada. "Teoría de la Justicia", J.Rawls, ed. citada.
págs. 508-509.

Rawls distingue tres fases determinadas tanto por nuestro desarrollo físico y psíquico, como por nuestras relaciones de dependencia y por el lugar que ocupamos en nuestra comunidad o en la sociedad.

La primera fase es la que Rawls llama "la moralidad de la autoridad", y supone que son los padres los que transmiten los conceptos morales a sus hijos. Las reglas o preceptos a seguir han de ser enunciados por los padres de un modo claro y preciso, y estarían determinados por los principios de la justicia. El niño recibe de sus propios padres unas normas generales y las que ha de adecuar - su comportamiento.

La segunda fase es la moralidad de la asociación; esta fase estaría integrada por un conjunto de normas relativas a la función que desempeña el individuo en la sociedad a la que pertenece, normas que se incorporan a su conducta a través de la aprobación o de desaprobación que sufre por parte de los demás miembros de la asociación.

El funcionamiento de estas normas estaría en la idea de cooperación, es decir, dado que todos mantienen concepciones o ideales distintos, para conseguir un esquema cooperativo eficaz han de adecuar sus puntos de vista a los demás y a ciertas normas, de modo - que esta restricción produzca un beneficio para todos los miembros de la asociación, y estabilidad en sus relaciones de convivencia.

Esta moralidad tiene como resultado el conocimiento de las -

normas de la justicia, que servirán de medida de valor de las conductas sociales.

Según Rawls, "...existe una moralidad de la asociación cuando los miembros de la sociedad consideran entre sí como iguales, como amigos y asociados reunidos en un sistema de cooperación, del que se sabe que es beneficioso para todos y que está regido por una común concepción de la justicia" (13)

La tercera y última parte del desarrollo moral es la que Rawls denomina la moralidad de los principios. Esta fase de desarrollo moral adopta dos formas: el sentimiento de rectitud y de justicia por un lado, y el amor a la humanidad y el autodomínio por otro.

El sentido de la justicia incluye las dos fases de desarrollo moral a las que nos hemos referido anteriormente, es decir, incluye la moralidad de la autoridad y la moralidad de la asociación.

El amor a la humanidad y el autodomínio comprenderían conductas supererogatorias, comprenden aquellas conductas cuya actuación excede de lo exigido por los deberes y por las obligaciones naturales. El amor a la humanidad se muestra en la cooperación al bien común, y el autodomínio se manifiesta en la realización de los requerimientos de la rectitud y de la justicia.

La moralidad de los principios incluye aquellas fases a través de las cuales la persona llega a desear que su conducta se ad-

(13) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". citada pag. 520

niera a los principios de la justicia, llega a desear que su conducta sea justa.

Este sentido de la justicia que existe en las personas, es el resultado de que estas personas reconocen que han recibido un beneficio de las instituciones justas, y su posesión provoca la aceptación de estas instituciones justas de las que nos hemos beneficiado, y el cumplimiento de aquellas actuaciones necesarias por nuestra parte para su mantenimiento, unido todo ello al deseo de fomentar tales instituciones justas.

Para Rawls, el sentido de la justicia "...es un deseo de actuar según unos principios en los que los individuos racionales estarían de acuerdo, en una situación inicial que da a cada individuo igual representación como persona moral. Es el deseo de actuar de acuerdo con unos principios que expresan la naturaleza de los hombres como seres racionales libres e iguales (19).

En definitiva, el sentido de la justicia surge, para Rawls, de la noción de compensación o de reciprocidad. El que los demás actúen de modo que nos beneficia, ocasionaría en nosotros el deseo de que nuestra conducta beneficie a los demás. Esta sería para él una conducta psicológicamente normal. Así pues la adquisición del sentido de la justicia es progresiva y va unida al avance o desarrollo del conocimiento y de la comprensión, del desarrollo de una

(19) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 528.

concepción del mundo y de la justicia. Las etapas del desarrollo - estarían determinadas por el sucesivo acceso a las instituciones - de la sociedad, de las más simples a las más complejas.

Hasta ahora hemos visto cómo las personas adquieren un sentido de la justicia a través del cual sus conductas tendrán un fundamento moral, pero ¿cuál es el resultado de que las personas posean este sentido de la justicia? ¿cómo influye en la sociedad?.

Rawls supone que el sentido de la justicia está directamente vinculado con la estabilidad de una sociedad. El resultado del sentido de la justicia es que hace que la sociedad sea más estable.

El sentido de la justicia es una fuerza estabilizadora intrínseca (generada desde dentro del propio sistema) que influye beneficiosamente en la regularidad del sistema.

Tanto el sentido de la justicia como la noción de que nuestra conducta errónea puede perjudicar a los demás, junto con la creencia de que la violación de las normas no afectará favorablemente a nuestros intereses, son fuerzas estabilizadoras, ya que para que un ordenamiento justo esté en equilibrio, es necesario que todos - cumplan su parte en el esquema cooperativo, llevando a cabo la conducta adecuada, sin aprovecharse del esfuerzo cooperativo de los demás.

La tesis de Rawls es que la teoría de la Justicia como Imparcialidad asegura una mayor estabilidad del sistema en contraposición a otras teorías, como por ejemplo, en contraposición al utili

tarismo. Para el utilitarismo, la finalidad del sistema es elevar el promedio de bienestar (en el caso de aplicación del principio de utilidad media, basado a su vez en la aplicación del principio de razón insuficiente. En el utilitarismo clásico, se maximizaría el total de deseos y satisfacciones de las personas y no el promedio), pero aquí, los sectores menos beneficiados no mantendrían el principio de reciprocidad ya que con ello no sólo no mejoraría su situación, sino que incluso podría resultar para ellos más desfavorables; por tanto, Rawls supone que desaparecería el concepto de autoestimación (que forma parte de la moralidad de los principios), sólo existiría el principio de reciprocidad en base a conductas altruistas que favorecerían la reciprocidad a pesar de las desventajas.

En la Justicia como Imparcialidad, sin embargo, tanto el sentido de la justicia como el interés de los demás por nuestro bien es más profundo. Las condiciones impuestas por los principios de la justicia favorecen el principio de reciprocidad, que supone que nuestra conducta será la adecuada a la vista de que la de los demás también lo es; es decir, existe aquí la autoestimación, lo que ocasionará un vínculo más fuerte con las instituciones y personas. El bien de los demás supone un bien para nosotros mismos.

Por último, la Justicia como Imparcialidad asegura una base de igualdad para todos. Hay dos tipos de igualdad: la igualdad en la distribución de bienes, que aparece definida por la segunda parte del segundo principio de la justicia que regula las porciones distributivas, y la igualdad en el respeto debido a las personas,

independientemente de su posición social. Esta igualdad viene definida por la primera parte del segundo principio, y tienen derecho a ella las personas morales, es el principio rawlsiano de la igualdad de oportunidades.

La igualdad se aplica en tres niveles: en el primer nivel, la base de igualdad es la llamada justicia como regularidad y supone, según Rawls, "...la aplicación imparcial y la interpretación coherente de las normas, de acuerdo con preceptos tales como el de tratar los casos similares de un modo similar" (20), es como dice Rawls, la administración de las instituciones como sistemas.

En el segundo nivel, la base de igualdad supone el derecho a una justicia igual. Este derecho lo tienen las personas morales caracterizadas porque conocen cuál es su bien y porque tienen un sentido de la justicia, un deseo de actuar según los principios de la justicia. (21).

III.- LA VIA DE LA JUSTICIA

Se trata, una vez demostrado cómo y para qué adquieren las - personas el sentido de la justicia, de hacer congruente lo justo y lo bueno, siempre desde el punto de vista de la doctrina contractual.

(20) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 557.

(21) Ibid., págs. 557 y 558.

Lo justo ya se ha alcanzado. Decía en páginas anteriores, cómo la noción de justicia es prioritaria a la de bien, y cómo la sociedad delimitada por los principios de la justicia es una sociedad estable y ordenada que tiene como dato permanente el sentido de la justicia que desarrollan sus miembros. Sus conductas, de ahora en adelante, podrán ser valoradas desde un punto de vista moral, en tanto concuerden o se alejen de las líneas directrices marcadas por los principios. La conducta buena será la determinada por el sentido de la justicia deseoso de actuar según lo establecido por tales principios. El bien para las personas será la realización de sus proyectos de vida, dentro de esta sociedad justa y estable a la que nos referimos.

Para Rawls, la congruencia entre lo justo y lo bueno supone que "...los miembros de una sociedad bien ordenada, cuando valoren su proyecto de vida a través de los principios de elección racional, decidirán mantener su sentido de la justicia, como regulador de sus conductas respecto a los demás". (22).

La conducta moral de los miembros de la sociedad rawlsiana - supone una actuación autónoma, supone actuar según unos principios elegidos previamente; fundamentamos las bases de nuestra actuación sobre principios justos y razonables, acerca de los cuales estaríamos de acuerdo en tanto seres racionales libres e iguales.

(22) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 568.

El desarrollo de la educación moral está regulado por los - principios del derecho y de la justicia elegidos en la posición original. Es por tanto, para Rawls, un desarrollo independiente de las circunstancias sociales y de las contingencias naturales, es un desarrollo objetivo y recto que desemboca en la detentación de un sentido de la justicia.

Sin embargo, es difícil estar de acuerdo con Rawls, cuando - supone que el desarrollo moral es independiente de las circunstancias sociales y de las contingencias naturales. Las normas morales no son normas absolutas y permanentes, inalterables a través del - tiempo, sino que son normas que la propia sociedad emite en cada - momento para adecuar las conductas de los ciudadanos.

Es obvio que los conceptos morales cambian constantemente, - incluso podríamos decir de generación en generación. Muchas de las cosas que ayer eran moralmente malas, hoy ya no lo son, o al contrario, es la propia sociedad la cual, al evolucionar, cambia constantemente los códigos morales.(23).

Dadas todas las condiciones que Rawls nos propone a lo largo del desarrollo de su teoría, se supone que la permanencia del sentido de la justicia en la persona provoca la rectitud de sus sentimientos morales, en caso de duda, las personas revisarían sus juicios en base a los principios de la justicia, pero puede ocurrir - que en una sociedad bien ordenada existan propensiones psicológicas especiales, como es el caso de la envidia a la que Rawls alude.

(23) Ver en relación con este problema la nota nº 15.

En principio, cuando las desigualdades existentes en una sociedad no son producto de la injusticia, no producen envidia, sólo existiría ésta si las desigualdades permitidas por el principio de la diferencia fuesen excesivamente grandes, pero éste no es el caso; además, la objetividad que el velo de ignorancia produce en los principios adoptados, hace que éstos sean independientes de las preferencias individuales y de las circunstancias sociales.

La base de la envidia estaría, para Rawls, en una falta de confianza en nuestro propio valor, combinada con un sentimiento de importancia. Esta falta de autorrespeto ocasionaría la envidia de los sectores menos favorecidos hacia los más favorecidos.

Por tanto, las condiciones necesarias para que se produzca la envidia serán la falta de confianza en el propio valor, unido a la conciencia de que la situación social no hace factible su oposición a los mejor situados.

Rawls supone que en la sociedad que plantea no se darían estas condiciones, ya que el origen de la falta de confianza en el propio valor estaría en un funcionamiento defectuoso de las instituciones, y en la Justicia como Imparcialidad se sabe que éstas son justas, y que por ello la sociedad es estable.

Por otro lado, las desigualdades que permite el principio de la diferencia no son excesivamente grandes, y los principios de la justicia aseguran que los riesgos causados por las posibles envidias no alterarán el sistema, ya que su aspiración es la igualdad. Por último, la concepción de la Justicia impeditiva en una socie-

dad bien ordenada incorpora de hecho casos de psicologías especiales, como el de la envidia, pero ello no afecta para nada a su justicia o a la estabilidad de la sociedad.

Por último, dado que la Justicia como Imparcialidad asegura las condiciones necesarias para la existencia de una sociedad justa y estable, en la que sus miembros poseen un sentido de la justicia que ocasiona que su conducta justa sea una conducta moralmente buena, dado que su actuación es el resultado de su consideración - como seres racionales libres e iguales y que sus objetivos vitales son la consecución del proyecto racional de vida, ¿no suponen todas estas condiciones una ayuda eficaz en el largo camino de la búsqueda de la felicidad? ¿cuál es el fin real de la elección de un proyecto racional en el ámbito de instituciones justas?.

Según Rawls, "...una persona es feliz cuando se encuentra en camino de una ejecución afortunada de un proyecto racional de vida, trazado en condiciones favorables y confía razonablemente en que - sus propósitos puedan realizarse". (24).

La felicidad supone por tanto la ejecución afortunada de un proyecto racional y la seguridad de que tal proyecto ha de poder - llevarse a cabo.

Existen dos clases de felicidad, la felicidad objetiva implica que los proyectos se ajustan a las condiciones de nuestra vida y la confianza en que hemos de realizar tales proyectos se basa en

(24) RAWLS, John: "Teoría de la Justicia", ed. citada. pág. 606.

juicios correctos. La felicidad subjetiva, por otro lado, supone - que se es feliz cuando se cree que se está en camino de la ejecución adecuada de un proyecto racional de vida.

¿Qué es lo que en último lugar nos hace decidir en favor de un proyecto racional en vez de otro?. La elección supone un proceso de deliberación que, como veíamos anteriormente, tiene en cuenta la racionalidad deliberativa y los principios de elección racional, de ahí en adelante la decisión se toma en base al análisis de nuestros propios objetivos de una manera detallada y precisa, eligiendo entre los diferentes objetivos que puedan presentarse. En relación con la decisión en favor de un determinado proyecto, la teoría del fin dominante mantiene que existe un fin principal al que se subordinan los demás. Esta teoría sería en principio una solución al problema del objetivo de la elección, pero el fin dominante no es la felicidad en sí misma (ya que ésta se alcanza a través de la ejecución del proyecto racional) ni tampoco un objetivo personal o social.

Para Rawls, la subordinación de todos los propósitos a un sólo fin sería algo irracional, ya que el bien humano es heterogéneo y por lo tanto, los propósitos del yo han de ser heterogéneos, dentro de un proyecto existiría una pluralidad de objetivos, de fines.

La teoría del fin dominante estaría directamente relacionada con el hedonismo, que parte de la afirmación de que el único bien intrínseco y lo único que desean las personas es el placer.

El hedonismo implica que ha de existir un fin dominante que nos ayuda a dilucidar entre los diferentes proyectos de vida, un fin superior que domina a los demás. Este fin superior sería el placer (o emoción agradable), que por ser el único bien en sí mismo constituiría un fin dominante. Es un bien intrínseco a la persona que se encuentra en su ámbito interno.

Por lo tanto, siguiendo a la doctrina hedonista, un agente racional elegirá entre diversos proyectos de vida aquél que supone su bien, aquél que le produce el nivel más elevado de placer, el placer es una medida que utiliza el agente en su elección.

Rawls sin embargo, cree que "...toda vez que el placer se concibe de un modo suficientemente definido, hasta el punto de que su intensidad y su duración pueden entrar en los cálculos del agente, ya no es aceptable que se adopte el único fin racional". (25).

El hedonismo vuelve a plantear el problema de la pluralidad de fines, ya que ¿cómo solucionar el conflicto entre diferentes emociones agradables?

En definitiva, el hedonismo no resuelve nuestro problema de elección, ya que no es capaz de definir un fin concreto que pueda maximizarse, y además, relaciona erróneamente lo justo y lo bueno. Para las doctrinas teleológicas, lo bueno es anterior a lo justo, Rawls sin embargo considera que lo justo es prioritario, ya que supone que el yo es anterior a los fines que mediante él se afirman.

(25) RAWLS; John: "Teoría de la Justicia". ed. citada. pág. 615.

La concepción contractualista, defendida por Rawls, resuelve el problema de elección de una manera diferente. No existiría, según esta concepción del fin dominante, sino una pluralidad de fines, además, es la personalidad moral (compuesta de una concepción del bien y de un sentido de la justicia) y no la capacidad de placer y de dolor, el aspecto fundamental del yo.

El proceso de deliberación se desarrolla aquí de un modo diferente. Dada la situación inicial y su consciencia de seres sociales, las personas eligen los dos principios de la justicia en orden serial, el concepto de justo es aquí prioritario.

La elección de la concepción de lo bueno se hace a partir de la concepción de lo justo que implican los dos principios de la justicia. Estos principios indican ya un camino a seguir, y las preferencias vienen limitadas por los principios y corregidas por la racionalidad deliberativa.

En resumen, podemos decir que desde el punto de vista contractualista la felicidad no es el objetivo del proyecto racional de vida, sino su realización, y que tal proyecto no incorpora, desde el punto de vista de Rawls, un fin dominante sino una pluralidad de fines.

La conducta justa una vez identificada es el paso necesario para discernir acerca de nuestro bien, cuya realización supone que estamos actuando según los principios de la justicia.

Así pues, parece a primera vista, que desde el punto de vista de la Justicia como Imparcialidad, los conceptos de justo y de

-330-

bueno, no sólo son congruentes, sino que uno no tendría sentido sin el otro, la prioridad de aquel no elimina la necesidad de ambos.

III

3ª. PARTE

REPERCUSION, MODELOS Y CRITICA
A LA TEORIA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

CAPITULO 1º.

a) Actualidad de las Críticas a su Teoría de la Justicia

Al afrontar la crítica a la Teoría de la Justicia desarrollada por John Rawls, hemos de tener en cuenta, la enorme polémica que ha suscitado, tanto dentro del campo de la filosofía anglo-americana, como a nivel mundial. Las críticas y comentarios a su obra, no se han hecho sólo desde el campo de la Filosofía Política, sino - que ha habido innumerables aportaciones desde la Filosofía Moral, la Economía, o el derecho Constitucional. Quizás, la causa más obvia de todas las críticas sea ese afán, mantenido por Rawls, a lo largo de toda su obra, de aplicar una teoría nacida para fundamentar el proceso de creación y de legitimación del Estado, a una sociedad actual, integrada por personas que comparten nuestros deseos, intereses y aspiraciones. Parece como si Rawls, hubiese pretendido transplantar a la sociedad actual, la máxima expresión de libertad e igualdad, valores característicos de un socialismo democrático que supera la unicidad axiológica del liberalismo, intentando - su compatibilidad con el tradicional conservadurismo de la sociedad americana.

Esa reinserción artificial, tanto en lo que se refiere a las características de la sociedad, como a las de las personas, provoca un sin fin de contradicciones, superadas a veces desde el plano de la teoría, pero nunca desde el plano de la realidad.

Quizás, el hecho mismo de exponer tales contradicciones, motive esa extensa polémica que se ha llevado a cabo en torno a la -

Teoría de la Justicia, con todo, he de decir, que el esfuerzo de -
Rawls, por superar los defectos de las sociedades actuales, implan-
tando un ideal común de Justicia, es para mí el dato que me permi-
te calificar esta teoría de valiosa en profundidad. La Justicia es
para Rawls, el ideal social por excelencia, ideal que comparto am-
pliamente.

En lo que se refiere a las críticas, haré en primer lugar, -
una enumeración por orden cronológico de todas ellas, para pasar -
en los capítulos siguientes a examinar su contenido, especialmente
de aquellas más valiosas o de más interés. (1).

- ALTHAM, J.E.J. (1973) : "Rawls Difference Principle". *Phi*
losophy 48, 75-78.
- ALTHAM, J.E.J. (1975) : "Rawls and Power" *Cambridge Review*
- ARROW, Kenneth. J. (1973) : "Some Ordinalist-Utilitarian Notes
on Rawls Theory of Justice" *The* -
Journal of Philosophy 70 (9) mayo.
- ARROW, Kenneth. J. (1973) : "Rawls Principle of Just Savings"
Swedish Journal of Economics, 75-
323-335.

(1) Ver al respecto: "El Neocontractualismo de "A theory of Justi-
ca" de John Rawls. Una introducción a la literatura. O. Alba Tar-
cedor y F. Vallespín. Centro de Estudios Constitucionales. Ma-
drid, 1979.
Ver también sobre el tema: *The Philosopher's Index Philosophy*
Documentation Center. Bowling Green University. Bowling Green.
Ohio. 43 903 Vol. 1. pág. 61-1980; Vol. 2, pág. 63-1980; Vol. 3,
pág. 79-1980; Vo. 4, pág. 55-1980.

- ARROW, Kenneth, J. (1978) : "Nozick's Entitlement of Justice" Philosophia (Israel) 7 (2) 265-280.
- ARROW, Kenneth. J. (1978) : "Extended Sympathy and the Possibility of Social choice" Philosophia (Israel) 7 (2) 223-238.
- BARBER, Benjamín. R. (1975) : "Justifying Justice: Problems of Psychology, Measurement and Politics in Rawls" A.P.S.R. 69, (2) 663-674.
- BARBER, Benjamín. R. (1977) : "Deconstituting Politics: Robert Nozick and Philosophical Reductionism" The Journal of Politics, 39, 1-23.
- BARRY, B. (1972-73) : "John Rawls and the Priority of Liberty", Philosophy and Public Affairs, 2, 274-290.
- BATES, Stanley (1974) : "The motivation to be just" Ethics. Vo. 85.
- BELL, D. : "Las contradicciones culturales del capitalismo". Alianza Madrid, 1977. Trad. de Nestor A. Minguez.
- BENTLEY, D.J. (1973) : "John Rawls: A Theory of Justice". Univ. of Pennsylvania Law-Review, 121. 1070-1078.

- BLOOM, Allan (1975) : "Justice: John Rawls vs. Tradition of Political Philosophy" - A.P.S.R. 69 (2) 648-662.
- BARRY, B. (1973) : "The Liberal Theory of Justice" A critical examination of the - Principal Doctrines in "A Theory of Justice" by John Rawls. - Oxford. Clarendon Press.
- BOUDON, Raymond. (1975) : "Justice Sociale et Interêt Generale. A propos de la theorie de la justice de Rawls". Rev. - Fr. Sci. Pre. 25 (2) 193-221
- BOWIE, Norman (1974) : "Contractualism. Utilitarianism and Social Inequalities" Social theory and. Practice. 1 (3) 33-43.
- BROCK, Dan. V. (1973) : "Recent Work in Utilitarianism" American Philosophical Quarterly, 10, 241-276.
- BROWN, D.G. (1973) : "John Rawls: John Mill" Dialogue 12, 477-479.
- BUCHANAN, J.M. (1972) : "Rawls on Justice as Fairness" - Public Choice 13, 123-128.
- BUCHANAN, J.M. (1974) : "The Limits of Liberty Between anarchy and Leviathan". Chicago London, 175-177.

- BUCHANAN, J.M. (1976) : "A Hobbesian Interpretation of Rawlsian Difference Principle". *Kyklos*, Vol. 29 (1) 5-25-.
- BUCHANAN, J.M. (1976) : "The Justice of Natural Liberty" *The Journal of Legal Studies* 5, 1-16.
- CHAPMAN, John W. : "Rawls Theory of Justice" *A.-P. S. R.* Vol. 69, 2, 588-593.
- CHOPTIANY, Leonard (1972) : "A Critique of John Rawls Principles of Justice", *Ethics*, - Vol. 83, 146-150.
- COOLER, R. (1974) : "What is the Public Interest?" *Harvard. Univ. December.*
- CUNNINGHAM, R.L. (1971) : "Efficiency of Fairness?" *Personalist* 52, 253-281
- DANIELS, Norman (1976) : "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty, Reading. Critical Studies of "A Theory of Justice" ed. Norman Daniels, New - York. Basic. Books, 253-281.
- DANIELSON, Peter (1973) : "Theories, Institutions and - the Problem of World-Wide Distributive Justice" *Philosophy and Social Sciences*, Vol.3, - 331-340.
- DARWALL, S.L. (1976) : "A Defense of the Kantian Interpretation", *Ethics* 86, 164-170.

- DASGUPTA, P. (1974) : "On Some Problems Arising from -
Professor Rawls Conception of -
Distributive Justice" Theory and
Decision 4, 325-344.
- DAVIS, Lawrence (1976) : "Comments on Nozick's Entitlement
Theory" The Journal of Philoso-
phy. Vol. 73 (21) Dic. 836-844.
- DEMARGO, J.P. (1973) : "Some Problems in Rawl's Theory
of Justice" Philosophical Context
2, 41-48.
- DWORKIN, Ronald (1973) : "The Original Position" Universi-
ty of Chicago Law Review, Vol. -
40 (3) 500-633.
- DWORKIN, Gerald (1974) : "Non-Neutral Principles" Journal
of Philosophy. Vol. 71, 14. aug.
- ELIAS DIAZ (1978) : "Legalidad-legitimidad en el So-
cialismo democrático". Ed. Civi-
tas, Madrid, 137.
- ESTHETE, Andreas (1974) : "Contractarianism and the Scope
of Justice" Entics. Vol. 85, 38-
49.
- FEINBERG, Joel (1972) : "Justice, Fairness and Rationa-
lity" The Yale Law Jarnal, 81, -
1004-1041.
- FEINBERG, Joel (1973) : "Duty and Obligation in the Non
Ideal World" the Journal of Phi-
losophy, Vol. 70 (9) may 263-275.

- FEINBERG, Joel (1974) : "Noncomparative Justice" The Philosophical Review 83, 297-338.
- FEINBERG, Joel (1976) : "Rawls and Intuitionism" Reading Rawls Critical Studies of "A Theory of Justice" ed. Norman Daniel. New York. Basic Books - 108-124.
- FISHKIN, James (1975) : "Justice and Rationality: Some Objections to the Central Argument in Rawls's Theory" A.P.S.R. Vol. 69 (2) 615-629.
- FISK, Milton (1976) : "History and Reason in Rawls's Moral theory" Reading Rawls. ed. - Norman Daniels. New York Basic Books, 53-80.
- FLEMING, David (1975) : "Of Jurisprudence and John Rawls" Cambridge Review.
- FRANKEL, Charles (1974) : "Justice. Utilitarianism and Rights" Social Theory and Practice Vol. 3 (1) 27-46.
- FRIEDMAN, W.G. (1972) : "A Theory of Justice": a Lawyers Critique" Columbia Journal of Transnational Law II 369-379.
- GAUTHIER, David (1975) : "Justice and Natural Endowment: toward a Critique of Rawls's Ideological Framework" Social Theory and Practice Vol.3 (1) 3-26.

- GAUTHIER, David (1978) : "Social Choice and Distributive Justice" *Philosophia* Vol. 7 (2) 239-254.
- GOLDMAN, Alan (1976) : "The Entitlement Theory of Distributive Justice" *The Journal of Philosophy* 73 (21) Dec. 823-835.
- GORDON, S. (1973) : "John Rawl's Difference Principle Utilitarianism and the Optimum Degree of Inequality" *The Journal of Philosophy* 80, 275-280.
- GORDON, S. (1976) : "The New Contractarian's" *Journal of Political Economy* 84, 573-590.
- GORR, Michael (1977) : "Nozick's Argument Against Blackmail: *The Personalist* 68.
- GOUREVITCH, V. (1974-75) : "Rawls on Justice" *The Review of Metaphysics* 28, 485-519.
- HAKSAR, V. (1973) : "Review Article: Autonomy, Justice and Contractarianism" *British Journal of Political Science* 3, 487-509.
- HAMMOND, P. (1977) : "Equity, Arrow's Conditions and Rawl's Difference Principle" *Econometrica*.
- HAMPSHIRE, S. (1972) : "A New Philosophy of the Just Society" *New York Review of Books* 24-2.

- HARE, R.M. (1976) "Rawls's Theory of Justice" Reading Rawls. ed. Norman Daniels. New York Basic Books, 81-107.
- HARRIS, Ch. E. (1974) : "Rawls on Justification" Southwestern Journal of Philosophy 5, 135-143.
- HARSANYI, J.C. (1975) : "Can the Maximin Principle Serve - as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls' Theory" A.P.S.R. 69, (2) 594-606.
- HART, H.L.A. (1973) : "Rawls on Liberty and its Priority Univ. of Chicago Law Review Vol. 40 (3) 534-555.
- HASKAR, V. (1972) : "Rawls's theory of Justice" Analysis 32, 149-151.
- HASKAR, V. (1974) : "Rawls and Gandhi on Civil Disobedience" Inquiry 19, H.2.
- HELD, Virginia (1975) : "John Locke on Robert Nozick" Social Research.
- HICKS, J.H. (1974) : "Philosopher's Contract and the law" Ethics 89, 18-37.
- JOHNSON, O. (1974) : "The Kantian Interpretation" Ethics 85.
- JEAT, R. y Miller D. (1974) : "Understanding Justice" Political theory Vol. 2. (1) 3-31.

- KOHLBERG, Lawrence (1973) : "The Claim to Moral Adequacy - of A Highest Stage of Moral Judgment" the Journal of Philosophy, Vol. 70 (D) 630-646.
- LESSNOFT, Michael (1971) : "John Rawl's Theory of Justice". Pol. Studies Vol. 19 (1) 63-80.
- LESSNOFT, Michael (1978) : "Justice Social Contract and Universal Prescriptivism" the Philosophical Quarterly, Vol. 28 - (110) Jan, 65-73.
- LEVINE, Andrew (1974) : "Rawl's Kantianism" Social theory and Practice, Vol. 3 (1) 47-63.
- LEVINE, Andrew (1978) : "Foundations of Unfreedom" Discussion.
- LUKES, S. (1972) : "An Archimedian Point" Observer, 4-6.
- LYONS, David (1972) : "Rawls versus Utilitarianism" - the Journal of Philosophy, Vol. 69 (18) Oct. 535-545.
- LYONS, David (1973) : "On Formal Justice" Cornell Law Review, Vol. 58. 833-861.
- LYONS, David (1976) : "Nature of Soundness of the Contract and Coherence Arguments". Reading Rawls, ed. Norman, Daniels New York Basic Books, 145-167.

- MAC CORMICK, N. (1973) : "Justice According to Rawls" Law Quarterly Review, Vol. 89, 39 - 417
- MAC DONALD, I.A. (1975) : "Some Difficulties in Applying - Rawl's Conception of Justice to - South Africa" Cambridge Review 96, 112-116.
- MACHAW, Tibor R. (1977) : "Nozick and Rand on Property Rights" The Personalist, 58.
- MACK, Eric (1976) : "Distribution versus Justice" Ethics Vol. 86, 145-153.
- MAC PHERSON, C.B. (1973) : "Rawl's Models of Man and Society" Phil. Soc. Sci. 341-347.
- MANDELFBAUM, Maurice (1973) : "Review of A theory of Justice" - History and theory, Vol. 12. 240-250.
- MARSHALL, John (1975) : "The Failure of Contract as Justification" Social Theory and Practice Vol. 3 (4) 440-458.
- MC.BRIDE, W.L. (1972) : "Social Theory Sub. Aespecie Aeternitatis: A New Perspective" The Yale Law Journal 81, 980-1003.
- MC.CIUNEN, E. (1974) : "Review of Brian Barry's. The Liberal Theory of Justice" Theory - and Practice 3, 117-122.

- MERRIT, G. (1973) : "Justice as Fairness: a Commentary on Rawl's new Theory of Justice" Vandervilt Law Review Vol. - 26, 665-686.
- MICHELMAN, F.I. (1973) : "In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One view of Rawl's Theory of Justice" University of Pennsylvania Law Review 121, 962-1019.
- MILLER, Richard (1974) : "Rawls and Marxism" Phil. and Public Affairs. vol.3. (3) 167-191.
- MUGUERZA, Javier (1979) : "La Razón sin esperanza" ed. Taurus, 251 y ss.
- MUELLER, Dams (1974) : "The Utilitarian Contract: A Generalization of Rawl's Theory of Justice" Theory and Decision 345-367.
- MURPHY, C.F. (1972) : "Distributive Justice, its Modern Significance" American Journal of Jurisprudence Vol. 17, 153-178.
- MURILLO, Ferrol F. (1975) : "La nueva Economía Política" Hac. Publ. Española, núm. 34, 169-192.
- MUSGRAVE, R.A. (1974) : "Comments of Rawls" Discussion Paper, núm. 350 Harvard Univ., - Cambridge, Mass. Feb.

- NAGEL, Thomas (1973) : "Rawls on Justice" Philosophical Review Vol. 82 (2) 220-234.
- NARVESON, Jan (1976) : "A Puzzle about Economic Justice in Rawl's Theory" Social Theory and Practice, Vol. 4 (1) 1-27.
- NARVESON, Jan (1978) : "Rawls on Equal Distribution of Wealth" Philosophia Vol. 7 (2) - 281-290.
- NIELSEN, Kai (1972) : "A Note on Rationality" Journal of Critical Analysis, Vol.4, 16-19.
- NIELSEN, Kai (1977) : "The Choice Between Perfectionism and Rawlsian Contractarianism" In interpretation. Vol. 6, (2) 132-139.
- NISBET, R. (1974) : "The Pursuit of Equality" The Public Interest 35, 103-120.
- NORTON, David L. (1974). : "Rawl's of Justice: A Perfectionist Rejoinder" Ethics, Vol. 85, 50-57.
- NOZICK, Robert (1973) : "Distributive Justice" Phil. and Public Affairs Vol.3, 45-126.
- NOZICK, Robert (1974) : "Anarchy State and utopia" New - York Basic Books
- NOWELL-SMITH, P.H. (1973) : "A Theory of Justice?" Phil. of Soc. Sc. Vol. 3, 315-329.
- O'NEILL, Onora (1976) : "Nozick's Entitlement" Inquiry - Vol. 19, 468-481.

- ORR, D. y RAMM, W. (1974) : "Rawls Justice and Classical Liberalism: Ethics and Welfare Economics". *Economic Inquiry*, 12, 377-397.
- PAREKH, B. (1972) : "Reflections on Rawls's Theory of Justice" *Pol Studies*, Vol. 20, -478-483.
- PECES-PARBA, G. (1978) : "Libertad Poder y Socialismo" ed. Civitas, Madrid, pág. 253.
- PEREZ LUÑO, A. (1979) : "Los Derechos Humanos: Significación, Estatuto jurídico y Sistema" *Publicaciones de la Univ. de Sevilla*, pág. 44, nota 107 y pág. 258-259.
- PETTIT, Philip (1974) : "A Theory of Justice" *Theory and Decision* Vol. 4. 311-324.
- PETTIT, Philip (1975) : "The Importance of Reading Rawls" *Cambridge Review*.
- POLLOCK, Lansing (1971) : "A Dilemma for Rawls" *Philosophical Studies*, Vol. 22, 37-43.
- PLOT, Ch. R. (1976-77) : "Rawls Theory of Justice: A Impossibility Result" *Proceedings of the International Symposium on Decision Theory and Social Ethics*, Reisenburg.
- RAE, Douglas (1973) : "Rawls Difference Principle and An Alternative" (mimeograf).

- RAE, Douglas (1974) : "Rawls Difference Principle. Equality and Economy" (mimeograf).
- RAE, Douglas (1975) : "Maximin Justice and an Alternative Principle of General Advantage" A.P.S.R. Vol. 69 (2) 630-647.
- RAPHAEL, D.D. (1974) : "A Theory of Justice by John - Rawls" Mind. J. 118-127.
- REIMAN, J.H. (1973-74). : "A Reply to Choptiany on Rawls - on Justice" Ethics, Vol. 84, 262-265.
- RILEY, P. (1973) : "How Coherent is the Social Contract Tradition?" Journal of the History of the Idcs. Vol. 34 (4) Oct-Dec. 543-562;
- RODRIGUEZ, Marín (197) : "La Teoría del Contrato Social - Rediviva" Teorema, Univ. de Valencia. Vol. V, 1.
- RODRIGUEZ PANIAGUA, J. (1980) : "Historia del Pensamiento Jurídico" Univ. Complutense. Fac. de - Derecho. Sección de Publicaciones. Madrid, 365-392.
- ROSS, G. (1974) : "Utilities for Distributive Justice" Theory and Decision. Vol. 4, 239-258.
- SCANLON, T.M. (1976) : "Rawls, Theory of Justice", Reading Rawls ed. Norman Daniel, New York. Basic Books, 169-205.

- SCHAAR, J.H. (1964) : "Some Ways of Thinking about Equality" Journal of Politics, Vol.- 26, 867-895.
- SCHAAR, J.H. (1974) : "Reflections on Rawls Theory of Justice" Social Theory and Practice, Vol. 3 (1) 75-100.
- SCHAEFER, D.L. (1974-75) : "A Critique of Rawls' Contract - Doctrine" A Review of Metaphysics Vol. 28, 88-115.
- SCHULTENS, D.F. (1977) : "The Social Contract and the Principal Law" International Philosophical Quarterly, Vol. 17 (3), - 317-338.
- SCHWARTZ, Adina (1972) : "Moral Neutrality and Primary Goods" Ethics Vol. 83, 294-307.
- SCOTT, G. (1973) : "John Rawls' Difference Principle, Utilitarianism and the Optimum - Degree of Inequality" Journal of Philosophy, Vol. 70, 263-275.
- SEN, Amartya (1974) : "Rawls versus Bentham: An Axiomatic Examination of the Pure Distribution Problem" Theory and Decision Vol. 4, 301-309.
- SHUE, H. (1974) : "Justice, Rationality and Desire: On the Logical Structure of Justice as Fairness" Southern Journal Of Philosophy, Vol. 71, 319-326.

- SHUE, H. (1975) : "Liberty and Self-respect" Ethics
Vol. 85, 195-203.
- SLOTE, Michael (1973) : "Desert, Consent and Justice" -
Phil and Public Affairs, Vol. 2,
323-347.
- SMITH, James (1971) : "Justice and Democracy" Monist -
Vol. 55, 121-133.
- SNEED, J.D. (1976) : "John Rawls and the Liberal Theo-
ry of the State" Erkenntnis, 10.
- SNEED, J.D. (1976) : "Some Consequences of Rawlsian -
Justice in Simple Economics" Syn-
these, 32.
- STELL, Lance K. (1978) : "Rawls on the Moral Importance of
Natural Inequalities" The Perso-
nalist. April, 206-215.
- STERBA, James (1974) : "Justice as Desert" Social Theo-
ry and Practice Vol. 3 (1) 101-115.
- STERBA, James (1978) : "In Defense on Rawls against Arrow
and Nozick" Philosophia. Vol.7 -
(2) 293-304.
- STRASNICK, S. (1976) : "Social Choice and the Derivation
of Rawls' Difference Principle"
The Journal of Philosophy 73, 85-
99.
- STRASNICK, S. (1976) : "The Problem of Social Choice: -
Arrow to Rawls" Philosophy and -
Public Affairs 5, 241-273.

- STUHLMAAN, Laci, R. (1977) : "The Difference Principle and -
the Principle of Efficiency as
Explications for Everyone's Ad-
vantage" Patzig.
- TATTERSHALL, G. (1974) : "A Rawls Bibliography" Social -
Theory and Practice. Vol.3, 123
-127.
- TEITELMAN, M. (1972) : "The Limits of Individualism" -
The Journal of Philosophy Vol.
69 (18) Oct. 545-556.
- UYL, Douglas (1978) : "Nozick on the Randian Argument"
The Personalist, Vol. 59, April.
- VAN DYKE, Vernon (1975) : "Justice as Fairness: For Group
pe? A.P.S.R. Vol. 65 (2) 607-614.
- WILLIAMS, Bernard (1975) : "Rawls and Pascal's Wager" Cam-
bridge Review.
- WITTMAN, Donald (1974) : "Punishment as Retribution" Theo-
ry and Decision, Vol. 4. 209-238.
- WOLFF, Robert (1976) : "Rawls's Original Position and -
the Difference Principle" The -
Journal of Philosophy, Vol. 73,
(21) Dec. 845-858.
- WOLFF, Robert (1977) : "Understanding Rawls: A Recon-
struction and Critique of "A Theo-
ry of Justice" Princeton, Prin-
ceton University Press.

Por último, los artículos sobre Rawls, que han sido escritos en 1980 son los siguientes, citados en orden cronológico:

- Tyranny And Legitimacy: A Critique of Political Theories. Fishkin, James S.
- Aquinas On Happiness: A Defense. Ardagh. David W.
- Equality Within The Limits of Reason Alone. Thomas, D.A. Lloyd.
- Moral Principles And Conceptual Defences, Kasachkoff. Taiporah.
- On Some Methods of Ethics And Linguistics. Daniels Norman.
- Promises and Assertions, Bath, Katherine.
- Rawls, Marx. And The Injustice of Capitalism. Schedler. George.
- The Role of Theories of Justice in Evaluation: Why a House is - not a Home. Strike, Kenneth. A.
- Ethical Dilemmas And Social Science Research. Reynolds. Paul Davidson.
- Justice or Tyranny? Schalfer. David Lewis.
- Moral Principles And Political Obligations Simmons. A. John.
- Giustificazione E Realta' Nella Teoria Della Giustizia Di Rawls Giadross. Gianfranco.
- Intuition And Moral Philosophy. Shaw. William H.
- Minimizing Maximin. Hubin, D. Clayton.

- Moral Scepticism And Ideals Of the Person. Scheffler. Samuel.
- Moral Theory And the Plasticity Of Persons. Daniels Norman.
- Of Beasts. Persons, And the Original Position. Vandaveer. Donald.
- Rawls and Nozick: Justice Without Well-Being. Ehman. Robert.
- The Logical Structure of Modern Neoclassical Static Microeconomic Equilibrium Theory, Handler, Ernest. W.
- The Scope of Justice. Hubin, D. Clayton.
- Toward a Logic of Liberalism. Schick, Frederic.
- Zur Axiomatischen Charakterisierung Alternativer Vertragsprinzipien. Kern, Lucian.
- Social Theory At a Crossroads. Mc. Bride. William Leon.
- Justice and Goodness. In The Value of Justice. Kelbley, Charles A.
- Marxism Liberalism And Justice in Ideas and Ideologies: Justice Eugene, Kamenka.
- A Case for Conscientious Refusal. Andronikakis, Sandra.
- A Critique of the Laws of Moral Psychology on Rawls' a Theory - of Justice. Brickman Arthur S.
- Confusion in a Well ordered Society. Sokolow. E. Michael.
- Contractarian Justice. Holowka, Jacek.

- Contracts and Choices: Does Rawls have a Social Contract Theory?
Hampton, Jean.
- Education, Justice And Self-Respect. Strike, Kenneth A.
- John Rawls on Civil Disobedience. Hreha. Steve R.
- Minimizing Maximin. Hubin, D. Clayton.
- On Yielding to Temptation in the City of Rawls. Strike, Kenneth
A.
- Reflective Equilibrium And Archimedean Point. Daniel Norman.
- Self Determination as a Principle of Justice. Young. Iris. Marion.
- The Contradictory Homo Sapiens of Rawls in "A Theory of Justice"
Moreno. Donald V.
- The Most Extensive Liberty. O'Neill. Onora.
- The Demands of Justice. Sterba. James P.
- Neutralität Und Anonymität Allgemeiner Vertragsprinzipien. Kern,
Lucian.
- Rousseau On Self-Interest. Compassion. And Moral Progress. Hedman.
Carl G.
- The very Idea of Pure Procedural Justice. Nelson Williams.

CAPITULO 2º: LA CRITICA AL PLANTEAMIENTO DE LA TEORIA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS.

a) Los Problemas Epistemológicos que presenta la Teoría de la Justicia.

La Teoría de la Justicia de John Rawls tiene de un modo a priori y general, tres características fundamentales, en primer lugar el conjunto de toda su teoría, pretende ser una visión de los hombres y de la sociedad, tal y cómo ésta ha de ser, es decir, acercándose en lo posible a esa sociedad ordenada y estable, cuya característica principal es la de que es fundamentalmente una sociedad justa, es una sociedad que constituye el ideal al que deben aproximarse todas las sociedades. Es por tanto, y con ello nos situamos ante la segunda característica, una concepción de teoría moral, - que trata de explicar donde está y como es el bien, o lo justo, y que medios tenemos para conseguirlo. En tercer lugar, la teoría de Rawls, es una construcción que trata de extraer unos principios de acuerdo con métodos que reflejan esta concepción de teoría moral a la que aludíamos. En este sentido, veremos como Rawls, ha seguido la tradición contractualista en filosofía Moral y Política.

El objetivo básico de la Teoría de la Justicia, es fundamentalmente resolver un problema de elección, un problema de elección social planteado a nivel no ya de una elección social, propiamente dicha (realizada entre dos), sino al nivel de una elección individual, llevada a cabo por todos, elección que en cada caso, siempre será la misma.

Para poder realizar esta elección, las personas situadas en la posición original cuentan con muy pocos datos (velo de ignorancia), pero sí disponen de otros elementos que les ayudarán a efectuarla, disponen, o mejor dicho, Rawls concibe que disponen, de su racionalidad, intuición, aversión al riesgo y sentido de la justicia, característica que les hará desear que en todo momento su conducta se adecue en lo posible a la conducta justa, o al ideal de conducta, (estamos muy cerca del imperativo categórico kantiano).

¿Cómo es posible, que partiendo de los datos y elementos de decisión que tenemos a nuestro alcance, tengamos la seguridad de - que el resultado de la elección, se aproxima o reproduce un ideal ético?, ¿podemos convertir nuestras intuiciones morales particulares en principios generales?; éste es fundamentalmente el núcleo - de la polémica mantenida entre John Rawls y Thomas Nagel, que analizaremos a continuación. (2).

Para Rawls, la Ética no puede derivarse de axiomas auto-evidentes ni de definiciones, sino que ha de derivarse, como cualquier otro tema científico, de la interacción entre la construcción teórica y la observación particular, en este caso, las observaciones particulares no son experimentos sino juicios morales sustantivos.

Mientras que el intuicionismo, trata de aprehender el sentido moral, convirtiendo nuestras intuiciones morales particulares en

(2) Ver "Rawls on Justice" Thomas Nagel. Reading Rawls, ed. Norman Daniels. Basil Blackwell, 1975, 1-16.
Nagel centra su polémica en el anti-intuicionismo mantenido por Rawls y en la aceptabilidad moral de sus deducciones.

principios generales, basándose en intuiciones para resolver los conflictos entre estos principios, Rawls, trata de que los principios tengan una plausibilidad moral intuitiva de por sí, y de que la teoría total, no sólo recopile, sino que haga posible los juicios particulares que explica, es más, su intrínseca plausibilidad puede persuadirnos para que modifiquemos o amplíemos nuestras intuiciones, logrando una mayor coherencia teórica.

Para Rawls, el equilibrio logrado entre la intuición y los juicios morales particulares constituye el llamado "equilibrio reflexivo" que afecta a los juicios emitidos por los contratantes originales, acerca de los principios de la Justicia y de los resultados de su aplicación. Mientras que desde el punto de vista de Rawls, si los principios de una teoría son controvertidos y no producen una aceptación intuitiva inmediata, han de recibir apoyo de la concepción moral subyacente (juicios emitidos en "equilibrio reflexivo" a través del "sentido de la justicia"), para Nagel "... para aceptar su utilización, la construcción ha de expresar una idea intuitiva, que sea plausible de una manera independiente".(3)

Me he referido anteriormente, al paralelismo existente entre los principios rawlsianos elegidos a través del "sentido de la justicia" de las personas, y el imperativo categórico Kantiano. Rawls parte de la base, de que sus principios ofrecen un ideal de conducta y que las personas a causa de su "sentido de la justicia", tratarían de adecuar su conducta a los principios.

(3) "Rawls on Justice", Thomas Nagel, ed. citada. pág. 2.

Todo ello conllevaría la ausencia de fines de conducta particulares. El fin primordial de la conducta, según Rawls, es el deseo de bienes primarios, y por lo tanto, la causa de la conducta sería un fin general y universalizable (la adecuación a los principios).

En este sentido, creo que Rawls está muy cerca de la idea de imperativo categórico Kantiano. Sin embargo para Nagel, el deseo de bienes primarios, no es de por sí, el motivo para obedecer los principios de la justicia en la vida real, sino sólo, para elegirlos en la posición original. Dice Nagel al respecto "...los imperativos derivados de tales deseos serían hipotéticos en el sistema Kantiano pero no categóricos; pero dado que se supone que nuestra adhesión a los principios, está motivada por un sentido de la justicia, gratificador de los beneficios recibidos de las instituciones justas, los imperativos de la Justicia como Imparcialidad parecen ser hipotéticos y problemáticos". (4).

El núcleo del sentido de la justicia rawlsiano es seguramente, la voluntariedad en la construcción de la sociedad, la consecución del contrato, pero mientras en la teoría clásica del Contrato Social, la voluntariedad produce obligatoriedad respecto a las leyes que han sido consentidas, y legitimidad del ente que ha de imponerlas, la voluntariedad en el esquema rawlsiano produce dos cosas, - produce en primer lugar la ausencia de una segunda oportunidad para elegir (se elige una vez y para siempre), y produce, en segundo

(4) "Rawls on Justice", Thomas Nagel, ed. citada, pág. 4.

lugar la obligación (resultante de la participación en el contrato, el compromiso de las partes) de aceptar los resultados de la elección, sean cuales fueren. Así pues, los resultados del contrato llevado a cabo en la posición original, no son los mismos que los resultados del contrato realizado en el estado de naturaleza. En este sentido, Nagel se pregunta porqué el deseo de construir la sociedad de un modo voluntario, ha de ser considerado como el núcleo del sentido de la justicia. Dice Nagel "Cuando aceptamos un programa o una medida política o social, sobre la base de que los grupos afectados por tal medida, la han acordado, hemos de preguntarnos - cuáles son las razones para este acuerdo. Si es motivado por el miedo o la ignorancia etc, entonces un acuerdo previo no implica nada. En otros casos, el acuerdo previo puede lograrse o presumirse, pero no es el acuerdo lo que justifica lo acordado, sino lo que justifica el acuerdo mismo". (5).

Mientras que para Rawls, el consentimiento actual, justifica un determinado tratamiento en el futuro independientemente de su aceptación, para Nagel, el consentimiento actual o futuro, sólo puede constituir una justificación, si se ha aceptado previamente, que los grupos afectados han de ser tratados tal y como ciertas razones los inclinarían a desear ser tratados.

Las circunstancias del consentimiento, son diseñadas para producir aquellas razones que al actuar, suprimen las consideracio

(5) "Rawls on Justice", Thomas Nagel, ed. citada. pág. 5.

nes irrelevantes, y el hecho de que la elección pueda realizarse - se convierte en una razón más, para adherirse al resultado.

Desde el punto de vista de Rawls, ya que los intereses de - las personas coinciden, no sería necesario, recordar el consentimiento otorgado previamente, para resolver conflictos relativos a desigualdades de distribución que puedan producirse, ya que si estas desigualdades son resultado de la elección y aplicación de sus principios, han de ser aceptadas. Nagel cree, que cuando los intereses de los grupos no coinciden, ha de preservarse una versión - del consentimiento como medio para resolver conflictos, ya que los contratantes, pueden acordar unánimemente que el procedimiento los trata igualmente en los aspectos más básicos, aunque no serían capaces de admitir previamente las distribuciones de ventajas o beneficios que tal procedimiento pueda producir.

Pero, volvemos al punto de partido, es decir, al problema de la aceptabilidad moral del resultado de la elección, concretamente al problema de sí, la elección hipotética, bajo circunstancias de ignorancia, como una representación del consentimiento, puede ofrecer una justificación moral, para resultados, que, en caso de ser conocidos previamente, no serían acordados unánimemente. Es la unanimidad un resultado de la aplicación del velo de ignorancia?. (6)

(6) Ver en relación con este tema "Theory of the Good and the Right", Richard B. Brandt. Clarendon Press. Oxford, 19-79 págs. 188 y 331.

Para que el resultado de la elección sea moralmente aceptable, han de darse dos condiciones, primero que la elección sea unánime, y segundo, que las circunstancias que hacen posible la unanimidad, no deben perjudicar la igualdad de los grupos en otros aspectos. - En la Teoría de la Justicia, por lo menos desde el punto de vista de Rawls, la elección es unánime ya que se eligen indefectiblemente sus dos principios aunque existen otras concepciones asequibles (utilitarismo clásico, medio, perfeccionismo, etc.), y se mantiene la igualdad de los contratantes. Sin embargo, es necesario hacer aquí una precisión. La igualdad existente en la Teoría de la Justicia, es una igualdad actual, se produce durante el momento del acuerdo, pero desemboca en una desigualdad futura; es decir, supuesto - que se han elegido los dos principios rawlsianos, es obvio que la aplicación del segundo principio conlleva desigualdades, es el principio de la diferencia que ocasionará que tales desigualdades redunden siempre en beneficio de los sectores menos aventajados. Existen desigualdades en el futuro que son aceptadas porque su aceptación se produjo cuando éstas desigualdades eran desconocidas.

Hubiesen aceptado, los contratantes originales, estas desigualdades, en caso de haber tenido conocimiento de ellas?, es decir, en caso de no haber existido el velo de ignorancia?.

Creo que es muy importante que Rawls haga hincapié en que la aceptación obligatoria de los resultados se produce en el momento del contrato, y no posteriormente y en la utilización del recurso del velo de ignorancia que ocasiona la igualdad de conocimiento y de desconocimientos, de donde se deriva la unanimidad de la elección.

ya que de otro modo, en caso de haber conocido previamente los resultados, no habría ni unanimidad, ni obligación, no se habrían elegido sus dos principios.

Dice Nagel "...es obvio, que las preferencias de las personas difieren tanto (en la realidad y no bajo condiciones artificiales) que no acordarían voluntariamente un conjunto de principios en el caso de que todos tuviesen la misma fuerza" (7).

El que el resultado de la elección realizada en la posición original sea unánime, se debe a que, las bases para la elección su fren profundas restricciones, como son: la consideración de que - los grupos son mutuamente desinteresados, es decir, no son altruistas ni envidiosos; acerca de sus deseos, saben que tienen un plan de vida o una concepción del bien y un compromiso respecto a las - demás personas; saben que pueden lograr sus intereses a través del empleo de los bienes primarios básicos, bajo condiciones de libertad; poseen un conocimiento general acerca de la economía, política o sociología, y creen tener un sentido de la justicia que los - ayudará a adherirse a los principios elegidos. Todo lo demás, circunstancias subjetivas, situación futura, etc., está cubierto por el velo de ignorancia, sobre la base de que tales datos son moralmente irrelevantes, por tanto, la elección no estará influenciada por las contingencias sociales o naturales, que conducirían a algunos grupos a presiones para obtener especiales ventajas. (8).

(7) "Rawls on Justice", Thomas Nagel, ed. citada. pág. 5.

(8) Ver en relación con el tema "Rawlsian Hypothetical Consent". - Conrad Johnson. Philosophical Studies. 28, 1975.

Para Nagel la unanimidad de la elección proviene del concepto de bienes primarios, de aquellos bienes que es racional que todos deseen, sean cuales fueren las demás cosas que también desean. Dice Nagel al respecto. "Si suponemos que los grupos son iguales y no poseen información que les lleve a obtener ventajas sobre bases moralmente irrelevantes (raza, sexo, parentesco, etc.), tampoco conocen cual es su concepción particular acerca del bien, éstas circunstancias, no pueden ser consideradas irrelevantes desde el punto de vista de la justicia".(9)

Mientras que para Rawls, el conocimiento de la propia concepción del bien, ocasionaría que las personas presionasen en favor de su clase social, ya que para él, las diferentes concepciones del bien que detentan las personas, las separan y son causa de conflicto entre ellas, lo que implica que para conseguir la unanimidad ha de desconocerse la propia concepción del bien, para Nagel, el que alguien favorezca determinados principios a causa de su concepción del bien, no supone que trate de obtener ventajas sobre los demás, ya que no sabe que lugar ocupará en la sociedad; por el contrario, optará por principios, que supongan un bien para todos, atendiendo a su concepción general del bien.

Por todo ello, el modelo de la posición original, no es aceptable para Nagel, ya que para conseguir la unanimidad espontánea,

(9) "Rawls on Justice", Thomas Nagel, ed. citada. pág.7. Para Rawls, lo que encubre el velo de ignorancia es moralmente irrelevante, irrelevante desde el punto de vista de la justicia.

y no la unanimidad producto del contrato, es necesario suprimir información moralmente relevante, y no sólo eso, sino que es necesario suprimirla de modo tal, que no se trata a los grupos igualmente.

Dice Nagel en este sentido "cualquier hipotética situación de elección que exija un acuerdo entre los grupos, habrá de imponer fuertes restricciones en la base de la elección, y éstas restricciones, sólo pueden ser justificadas, en términos de una concepción del bien". (10).

A mi modo de ver, Rawls consigue la unanimidad de un modo artificial, creando condiciones y recursos que tergiversan todo el proceso de elección. Ciertamente es que, si los grupos tuviesen una información total acerca de las propias preferencias y de la propia concepción del bien, esto ocasionaría, que todos elegirían desde su propia concepción del bien y no se lograría unanimidad, pero como dice Nagel "¿Por qué los grupos en la posición original han de estar preparados para someterse a principios, que pueden contravenir sus más profundas convicciones, sólo porque están privados del conocimiento de tales convicciones?" (11).

Es la necesidad de consecución del acuerdo, lo que da lugar a fuertes restricciones de conocimiento, que implican la aceptación de unos resultados que en ausencia de tales restricciones, no se-

(10) "Rawls on Justice", Thomas Nagel, ed. citada. pág. 7.

(11) "Rawls on Justice", Thomas Nagel, ed. citada. pág. 9.

rían aceptados.

Pero, puede ocurrir, que a pesar de las restricciones de conocimiento, los grupos contratantes mantengan sus propias convicciones en lo que se refiere a hechos muy generales, es decir, podría ocurrir que las personas no estén de acuerdo con respecto a los hechos y leyes del universo y ello redunde en la no consecución del acuerdo esperado. Dice Arrow en este sentido: "Rawls, argumenta en favor de la tolerancia religiosa, suponiendo que, dado que no sabemos que religión practicaríamos, hemos de tolerar todas, ya que una de ellas, y no sabemos cual, será la nuestra. Pero supongamos que una persona que no sabe si es católica o no en la posición original, argumenta que el catolicismo es la verdadera religión, y que es la religión necesaria para la salvación de todos los hombres, esto, - si puede saberlo con los conocimientos que tienen en la posición original. ¿Cómo puede refutarse ésto o decidir la elección?.(12).

Parece, desde el punto de vista de Arrow, que Rawls no resuelve los problemas de conocimiento, sino que los traslada al área de desacuerdo fáctico.

Se trata de saber, si con los escasos conocimientos que les son asequibles a los contratantes, podrían mantener convicciones firmes acerca de determinados hechos, convicciones que mantenidas individualmente no serían iguales y ocasionarían un grave problema a la hora de conseguir el acuerdo.

(12) "Some Ordinalist -Utilitarian notes on Rawls' Theory of Justice" Kenneth Arrow. The Journal of Philosophy. Vol. LXX. núm. 9. Mayo. 10. 1973.

A mi juicio, Arrow se centra fundamentalmente en la cantidad y calidad de conocimientos de que disponen los contratantes, pero es necesario tener en cuenta algo más. Si atendemos sólo al grado de conocimiento y no suponemos en las personas ninguna característica especial, es decir, suponemos que son personas reales y normales, posiblemente ocurra lo que Arrow dice y no se conseguiría el acuerdo.

Sin embargo, hemos de tener también en cuenta, que Rawls presupone en estas personas unas características psicológicas especiales que, unidas a las restricciones de conocimiento si ocasionarían la consecución del acuerdo deseado.

No olvidemos que estamos ante un proceso artificial de elección, sumido todo él en condiciones especiales, y que son precisamente estas condiciones especiales presupuestas por Rawls, las que proporcionan la unanimidad de criterios y la consecución del acuerdo. Como he mencionado anteriormente, fuera de o, independientemente de estas condiciones, no habría unanimidad, ni por lo tanto acuerdo.

Supongamos ahora, que hemos dado un paso más, y que los contratantes van a proceder a la elección de una, entre las diferentes alternativas asequibles.

Los contratantes, colocados en una situación de incertidumbre, tienen dos alternativas sobre su proceso de decisión, que afectará a la elección de aquellas instituciones que les parecen más justas.

Las dos alternativas, o los dos procesos de decisión a elegir son: la maximización de la utilidad, es decir la aplicación del principio clásico de utilidad que tiene como objetivo conseguir la mayor cantidad posible de bienestar para la sociedad, sin importar si la distribución es igualitaria o no, y, la segunda alternativa, que sería la aplicación de la regla maximin como proceso de decisión, alternativa por la que opta Rawls.

La aplicación de la regla maximin supone que, si existen varias alternativas, se verá cual es la peor posibilidad de cada una de ellas, y se elegirá la menos mala, es decir, la mejor entre las peores, desechando una posibilidad buena, en caso de que conlleve riesgos imprevisibles.

Si observamos la regla maximin, dentro del ámbito de la teoría de Rawls, veremos que su aplicación es bastante lógica dadas las condiciones planteadas. Si no sé que puesto he de ocupar en el futuro de la sociedad, y sí puede ocurrir que mi situación sea la menos ventajosa, elegiré siempre aquel principios que me garantice el máximo en la peor situación, sin afrontar ningún riesgo, puesto que ya he previsto que puede existir una situación minimamente buena, o incluso desventajosa, y que yo puedo ocuparla.

Sin embargo, no podemos olvidar, que, como ahora veremos, la aplicación de este principio de elección, o regla maximin, puede llevar a decisiones irracionales. Dice J.C. Harsanyi en relación con este tema "...resulta extremadamente irracional, hacer depender totalmente su comportamiento de determinadas contingencias desfavora

bles altamente improbables, independientemente de lo pequeña que - sea la probabilidad que quiera otorgarles". (13).

Rawls, mantiene que en la posición original, es racional adoptar la regla maximin que conduce a elegir principios que favorecen la base de la jerarquía social, en vez de aceptar un mayor riesgo en la base, como contrapartida a la posibilidad de mayores beneficios en la cúspide de la sociedad.

Para Rawls, hay tres condiciones, adecuadas en la posición - original, que posibilitan la aplicación de la regla maximin.

Tales condiciones son: en primer lugar, ha de existir alguna razón para que los cálculos de probabilidades puedan ser desestimados; en segundo lugar, la persona que elige, tiene una concepción del bien tal, que no le importe lo que obtenga por encima del mínimo, mínimo que tiene asegurado siguiendo la regla maximin; en tercer lugar, las alternativas rechazadas, lo son, porque tienen resultados que difícilmente podríamos aceptar. (14).

Veamos ahora, si es adecuada o no, la aplicación de la regla maximin. La idea de que ésta condición es adecuada en la posición

(13) "Puede el principio Maximin servir, como base ética?. Una crítica a la Teoría de John Rawls", John C.Harsanyi. Rev. Hacienda Pública Española, Núm. 48, págs. 305-320.

(14) Ver en relación con el tema: "La polémica en torno a la Teoría de la Justicia de John Rawls". Antoni Casanuga. Rev. Hacienda Pública Española, Núm. 48. 1977 págs. 295-304.
Ver también: "Una interpretación hobbesiana del principio de la diferencia de Rawls". J.M.Buchanan. ed. citada. pág.325-336.

original, no se basa simplemente en el rechazo del principio de razón insuficiente (éste principio mantiene que cuando las probabilidades son desconocidas se consideran iguales. Este principio es característico de la utilidad media que trata de maximizar, no el total sino la media de bienestar, en contraposición al principio clásico de utilidad), ya que podríamos caracterizar la posición original, de tal modo que los grupos fuesen prudentemente racionales para elegir, suponiendo que tienen la misma oportunidad de ser cualquier persona en la sociedad. El problema estaría en ver por qué - ésta sería una representación inadecuada de las bases de la elección de los principios.

Dice Nagel "Para Rawls, la seriedad de lo que implica el resultado de la elección, sería una razón para hacer una elección - conservadora, incluso conociendo las probabilidades relativas de - los diferentes resultados. Porque ha de pensarse que sólo se alcanzará una solución justa, si se desestima el cálculo de probabilidades?, parece que Rawls estructura así la posición original, ante - el deseo de evitar extender a la sociedad en su conjunto el principio de elección racional para una sola persona, de modo que se desestime el cálculo de probabilidades. Es imposible desestimar el - cálculo de probabilidades, en una estructura que parte de una situación contractual". (15).

Parece, a mi modo de ver, que Rawls rechaza el cálculo de -

(15) "Rawls on Justice". Thomas Nagel, Ed. citada. pág. 10.

probabilidades como un medio de evitar riesgos futuros y de confirmar la certeza del resultado que propone, aplicando la regla maximin como procedimiento de elección, pero, habría que ver si la elección realizada por un grupo, serviría para una generación futura, supuesto que las circunstancias de la sociedad hubiesen cambiado.

Habría que preguntarse si el dato de permanencia de esta elección concuerda con la certeza exacta de los resultados de la misma, si la elección de todos es lo mismo en este caso que la elección de uno solo. Creo que la desestimación de probabilidades que Rawls trata de conseguir a través de la aplicación de la regla maximin, proviene de la consideración por parte de Rawls de que la elección es realizada por todos y no es una elección individual que se ha generalizado, dada la unanimidad existente.

Respecto a la segunda condición, que se refería a que Rawls considera que las personas conocedoras de que tienen un mínimo garantizado (a través de la aplicación de la regla maximin) no les importa lo que obtengan por encima de ese mínimo, es difícil de aceptar, ya que en primer lugar, no saben en que situación estarán en el futuro y además, también a causa de las restricciones de conocimiento, es difícil que sepan ahora, lo que en el futuro les ha de importar o no.

Dice Nagel en este sentido "La explicación de Rawls, supone un argumento muy débil, ya que, si los grupos en la posición original, aceptan la prioridad de la libertad, y si el velo de ignorancia los capacita, sólo para tener una noción básica de bien, parece imposible que no les importe el aumento en bienes primarios, so

bre lo que el principio de la diferencia garantiza" (16).

La tercera condición (que las alternativas rechazadas tienen resultados que difícilmente podríamos aceptar) no creo que pueda ser un argumento válido, ya que la aplicación de la regla maximin y por lo tanto del principio de la diferencia también puede llevar a situaciones, sino inaceptables, (depende del criterio persona) - si por lo menos irracionales.

Según John C. Harsanyi, el principio de la diferencia "...valora cada posible institución en función de los intereses del individuo menos favorecido" (17). Pero tenemos la certeza de que sean estos intereses precisamente los más beneficiosos para la generalidad, como afecta a los demás, la maximización de los intereses de estas personas menos favorecidas?, ¿ocasionaría esta maximización perjuicios para todos?.

Rawls trata de justificar cualquier resultado irracional de la aplicación del principio de la diferencia apelando a un argumento kantiano cuando dice que "...las personas deberían tratarse no como medios, sino como fines en si mismos". (18).

Pero, la diferencia entre el argumento que ofrece el principio de la diferencia y el argumento que ofrece el principio de utilidad, estaría en la posición ocupada por los grupos y en los sacri-

(17) "Puede el principio maximin servir como base ética?. Una crítica a la teoría de John Rawls". J.C.Harsanyi. ed. citada. pág. 308.

(18) Vid. pág. 309. "Teoría de la Justicia". J.Rawls. Harvard University Press. 1971, pág. 179.

ficios requeridos en cada caso. En el primero, es decir, si se aplica el principio de la diferencia, los mejor situados no mejorarán su situación, a menos que dicha mejora, lo sea también para los peor situados. En el segundo caso, si se aplica el principio de utilidad, hay un sacrificio de los peor situados en aras del bienestar general. En todo caso, la diferencia depende de un juicio moral que supondría que los sacrificios que disminuyan la desigualdad social son aceptables, mientras que los que aumenten dicha desigualdad no lo son. Dice Nagel "...si una elección en la posición original, se ha de basar en lo que consideramos moralmente aceptable, entonces esa elección, no supone la base para su aceptación. El que lo elegido sea moralmente aceptable, no quiere decir que haya de ser elegido, y la diferencia entre el principio de utilidad y el principio de la diferencia, está precisamente en el motivo de aceptación de la elección" (19).

En definitiva creo, como dice Nagel, que el motivo de la aceptación de la elección sería, la consecución de un resultado previsible y moralmente bueno, luego el criterio fundamental de la elección es un criterio moral, pero como pueden tener los contratantes, que desconocen su propia concepción del bien, un criterio acerca de algo que desconocen, y aún más, un criterio que influye decisivamente en la elección?

Si prescindimos del criterio moral como fundamento de la elección, hemos de acudir al criterio de satisfacción de deseos y por -

(19) "Rawls on Justice", Thomas Nagel, ed. citada. pág. 10.

tanto a la teoría de los bienes primarios, aquellos bienes que es racional que todas las personas desean. Si el motivo de la elección, lo trasladamos a la consecución de un resultado que asegure la mayor cantidad de bienes primarios, estaríamos ya ante un criterio de utilidad, ¿porque aplicar entonces la regla maximin?.(20).

b) La Estructura Metodológica: dos Fases en la Metodología de Rawls

Existen dos momentos en la obra de Rawls, de cuyo análisis - puede deducirse que Rawls en los artículos anteriores a su obra - "Una Teoría de la Justicia", establece un proceso de decisión para la Etica, explícitamente estructurado de acuerdo con el método científico. Sin embargo, esto no ocurre en su Teoría de la Justicia.

A primera vista, parece que las diferencias no se deben al - alejamiento o aproximación al modelo científico, sino, al cambio - operado a través de los años en la concepción del método científico.

Pero, veamos detenidamente cuales son estas dos fases o momentos. Hace años, Rawls analizaba en su artículo titulado "Outline - of a decision Procedure for Ethics" (21), que el problema de la ob

(20) Ver en este sentido. "Moral Neutrality and Primary Goods". - Adina Schwartz. Ethics. Vol 38-1972.
Ver también "The Theory of Rawls" en "On Justice" J.R.Lucas - Clarendon Press. Oxford. 1980, pág. 185.

(21) Este artículo aparece recogido en la primera parte de la Tesis, concretamente en la enumeración cronológica de las obras de - Rawls. Ver en este sentido "Rawls on Method" C.F.Delaney Canadian Journal of Philosophy. Supplementary Vol. III-1977.

jetividad o de la subjetividad en la moral, está conectado con la existencia de un método razonable y fiable en esta materia. Su modelo era la lógica inductiva, cuyo objetivo es el descubrir un criterio razonable que nos capacite para tomar una decisión, relativa a la verdad o falsedad de determinadas proposiciones o teorías. - Rawls, en definitiva, trataba respecto a la Etica, de articular - principios razonables, que los capaciten para decidir si una determinada conducta es justa o correcta.

Para llegar a la formulación de estos principios, Rawls, consideraba necesarias tres etapas. En primer lugar, era necesario articular un procedimiento para poder aislar un conjunto de hechos - morales. Pero como determinar el contenido moral de estos hechos?. Rawls proponía determinarlo definiendo primero una clase de jueces moralmente competentes y después una clase de juicios considerados (o meditados), así, el conjunto de juicios morales fiables sería - la conjunción de los jueces competentes con los juicios considerados.

Quiénes son o pueden ser estos jueces moralmente competentes?. Según Rawls, todas aquellas personas que reúnan las siguientes características: poseer una inteligencia normal, poseer la información suficiente acerca del caso planteado, ser razonable, en el sentido de ser consciente de las propias limitaciones, poseer - una voluntad de superarlas a través de un espíritu abierto y poseer la consiguiente voluntad de determinar las propias creencias de acuerdo con los cánones de la lógica inductiva, ha de poseerse además, un conocimiento simpático de aquellos intereses humanos, que, en caso de conflicto crean la necesidad de decisiones morales.

Respecto a cuales puedan ser los juicios considerados, Rawls prevee las siguientes condiciones: han de ser juicios referidos a conflictos producidos en la vida diaria; se ha eliminado en ellos, el miedo y la parcialidad, hasta el punto de que el juez no está - limitado en su decisión, ni puede beneficiarse de ella de un modo directo y personal; son aquellos juicios, que cuando son emitidos, se sabe que son ciertos y concuerdan con juicios sobre casos similares, producidos en circunstancias similares; y por último son - juicios, que no están determinados por una utilización sistemática y consciente de los principios éticos.

Por tanto, los juicios considerados (o meditados) son definidos por Rawls, en términos de un conjunto de condiciones que favorecen su corrección o su certeza, y de ello se deduce que, los juicios moralmente fiables, que funcionarán como "hechos" en el orden moral, serán los juicios moralmente correctos, emitidos por aquellos que pueden tomar decisiones (jueces competentes) correctas, bajo - condiciones en que puedan formarse este tipo de decisiones.

La segunda etapa, en el proceso de determinación de principios que han de valorar si una conducta es justa o correcta, es la articulación de un procedimiento, para formular un conjunto de principios que explicarían satisfactoriamente estos "hechos" morales a - los que me he referido.

Para Rawls, un conjunto de principios, supone una explicación satisfactoria de estos hechos morales. Si son de tal clase, que una vez aplicados los resultados no intuitivos, del uso sistemático y

explícito de los principios, coincide con los juicios intuitivamente considerados (meditados) de los jueces competentes. (22).

Por tanto, una explicación de los hechos, no es un análisis del significado de los términos morales, sino un método de justificación de los principios morales, es decir, una explicación será - más o menos satisfactoria, justa, o correcta, de acuerdo en orden inverso, al número o complicación de los principios que utiliza.

La tercera y última etapa, sería la de tratar de ver que razones tendríamos para considerar estos principios como racionalmente justificados. Rawls, ofrece cuatro criterios, a través de los cuales podremos juzgar la razonabilidad de los principios.

En primer lugar, los principios generados a través de etapas, tienen cierta razonabilidad antecedente, debida al hecho de que - responden a los juicios considerados de los jueces competentes; además, éstos principios, pueden calibrarse, viendo si los jueces moralmente competentes los aceptarían como principios morales; por último, dado que ningún conjunto de principios, se acomoda perfectamente a nuestros juicios considerados, la razonabilidad de un conjunto de principios, estará en función de su capacidad de existencia, frente a aquella clase de juicios con los cuales está en conflicto.

Si procedemos por tanto, a la aplicación de estas tres etapas, aislando los hechos morales, calificados así por jueces compe

(22) Ver "Rawls on Method". C.F. Delaney. ed. citada.

tantes a través de juicios meditados, y si logramos una explicación satisfactoria de estos hechos, a través de la aplicación de principios cuyo resultado coincide con los juicios considerados, y si además, éstos principios son considerados morales por los jueces competentes, y prevalecen en la confrontación con otros principios, - obtendremos un conjunto de reglas (los principios) de las cuales - podemos derivar estos hechos.

Este es básicamente, el procedimiento metodológico que Rawls utiliza en su artículo "Outline of a decision Procedure for Ethics". ¿Cuáles son por tanto, las diferencias con el procedimiento metodológico que emplea en su Teoría de la Justicia?

Mientras que en el artículo señalado, Rawls dedica más tiempo a la creación de procedimientos para la identificación de los hechos morales, y parece situarse bajo la influencia de una concepción positivista del método científico, en su Teoría de la Justicia, está bajo la influencia de una concepción pragmática del método científico. También aquí, los juicios considerados como hechos morales y los dos principios explican estos hechos. Sin embargo, las conexiones son más sencillas. Los principios son simplemente la explicación de los juicios considerados.

La Teoría rawlsiana de la Justicia, no trata de explicar nuestros juicios considerados como juicios previamente determinados, - sino que hace concordar nuestros juicios considerados, con los juicios emitidos en un "equilibrio reflexivo, es decir, Rawls mantiene que si ha de aceptarse una teoría general, ésta, ha de contener - nuestros juicios de sentido común más confidenciales, aunque en un

determinado momento, abandonemos el sentido común en favor de las deducciones de la teoría. La etapa final, en la que modificamos la teoría general, de manera que sus implicaciones no perjudiquen los juicios de sentido común, a los que creemos hemos de adherirnos, la llama Rawls, "equilibrio reflexivo". (23).

Para Rawls, la teoría que será razonable aceptar, será aquella teoría que concuerda con nuestros juicios hechos en "equilibrio reflexivo", y dado que tal teoría no consiste en una enumeración - de tesis independientes, sino en un conjunto de consideraciones intrinsecamente conectadas, sólo podrá ser valorada en su totalidad.

En definitiva, la teoría de Rawls, trata de ser una alternativa viable, contrapuesta al utilitarismo y al perfeccionismo, tratando de superar sus errores, se trata en todo caso, de ver que alternativa ofrece mejores resultados.

2) Los Recursos Metodológicos que Rawls utiliza

Existen tres rasgos sustantivos, característicos de la metodología que Rawls utiliza, éstos tres rasgos son: el Equilibrio Reflexivo que apuntaba en páginas anteriores, el Contrato y la Posi-ción Original.

(23) Rawls parte de la base de una aproximación filosófica al sentido común a través de la intuición; aunque mantiene que el - intuicionismo puede ser superado.

El equilibrio reflexivo, es "...un sentido especial, extraído de la vida diaria, según el cual, se considera que determinados programas políticos o sociales, o sentencias de tribunales, etc., son justas y otras injustas.... supone que somos capaces de ordenar estas intuiciones inmediatas o convicciones, de tal modo que unas son consideradas más ciertas que otras" (24).

La concordancia entre estas intuiciones inmediatas y una estructura de principios extraídos de la Filosofía Moral, es lo que supone para Rawls la noción de equilibrio reflexivo; concretamente, en la Teoría de la Justicia, el equilibrio proviene de la concordancia entre la Teoría y nuestras convicciones a través de una cadena sucesiva de reajustes y revisiones.

El equilibrio reflexivo, es por tanto un recurso metodológico que Rawls utiliza para medir o cerciorarse de la justicia o de la corrección de su teoría, pero hay un dato equivocado.

En el caso de que nuestras convicciones no concuerden con la teoría (su teoría) hemos de visarlas sucesivamente hasta que concuerden, lo cual equivale a admitir, que en caso de conflicto, el error provendría siempre de nuestras convicciones, que serían las que habrían de sufrir un reajuste, permaneciendo la teoría inalterable.

Cuando discutimos sobre la Justicia, el procedimiento que -

(24) "The Original Position". R. Dworkin Reading Rawls. Norman Daniels. Basil Blackwell. Oxford. 1975, pág. 22.

utilizamos es inverso al de la técnica del equilibrio reflexivo, ya que lo que se trata de reajustar es la teoría sobre la justicia o sus principios.

Así pues, de la utilización de uno u otro proceso, resultaría una calificación diferente de nuestras convicciones o intuiciones inmediatas, en un caso, en el primero, serían simples preferencias subjetivas, sujetas por tanto a una revisión, y en otro, en el segundo, nuestras convicciones serían consideradas percepciones directas de hechos morales, con lo cual, no serían las convicciones, si no la teoría el objeto de la revisión.

Creo que la técnica que Rawls utiliza, parte de la consideración de las convicciones como preferencias subjetivas, ya que en caso de contención, la certeza del resultado provendrá de la adecuación con la teoría y no a la inversa.

Si aplicamos la técnica del equilibrio reflexivo, para verificar la coherencia de la teoría rawlsiana, hemos de considerar dos modelos diferentes de razonamiento, uno de los cuales, podría ser aplicable a la Teoría de la Justicia, aquel modelo, que rechaza las convicciones particulares cuando no concuerdan con las exigencias de los principios de la Teoría de la Justicia.

R. Dworkin propone dos modelos de razonamiento para revisar la coherencia de una teoría: el modelo Natural, y el modelo Constructivo. Dice al respecto: "El modelo Natural, supone que las teorías acerca de la justicia describen una realidad moral objetiva, y que no son creadas por los hombres sino descubiertas por ellos.. .. lo fundamental de este descubrimiento, es una facultad moral, -

poseída por algunas personas, que produce intuiciones concretas de moralidad política en situaciones específicas... tales intuiciones son una guía para descubrir la existencia y la naturaleza de principios morales abstractos y fundamentales".(25).

En este modelo, el razonamiento moral, es el proceso de reconstruir los principios fundamentales, reuniendo del modo adecuado juicios concretos. Aquí, hay la certeza de que los principios existen independientemente de mis convicciones, mis juicios, mis convicciones o intuiciones inmediatas, son ciertas en la medida en que al emitir las lo único que hacen es descubrir unos principios ciertos que ya existían pero que yo, desconocía.

Mis juicios concretos, son parte o imagen de esos principios fundamentales que constituyen la realidad moral objetiva, y por lo tanto son ciertos, no son simples preferencias subjetivas.

Respecto al segundo modelo, el modelo constructivo, dice Dworkin "Este modelo, considera las intuiciones como rasgos de una teoría general, que ha de ser construida... este modelo no acepta, - que los principios de la justicia tienen una existencia objetiva, de tal modo que las descripciones de estos principios, han de ser verdaderas o falsas, de una manera mecánica o standard". (26).

Este modelo exige por el contrario, la adaptación de los juicios particulares a la teoría moral (teoría y principios rawlsia-

(25) "The Original Position". R. Dworkin. ed. citada. pág. 23.

(26) Vid. pág. 23.

nos) y el rechazo de aquellas acciones que la ofendan. No existe ya una certeza en los juicios particulares, sino en los principios. En caso de conflicto, someteríamos nuestros juicios a revisión.

Así pues, mientras el modelo Natural, acepta que existe un conjunto de principios, todavía no descubiertos, que solucionarán las aparentes contradicciones de los juicios intuitivos, ya que se basa en una tesis filosófica, que alienta la analogía entre las intuiciones morales y los datos extraídos de la observación, e insiste en exigir la concordancia de la convicción, ya que supone que las intuiciones morales son observaciones exactas, el modelo Constructivo, considera las intuiciones desde un punto de vista más general es un modelo que "...alguien podría proponer, para el gobierno de una comunidad, cuyos miembros tienen convicciones diferentes, aunque no demasiado, de las demás". (27).

Estoy de acuerdo con Dworkin, en que el modelo Constructivo de razonamiento, es el que mejor se adecua a la técnica del equilibrio reflexivo desarrollada por Rawls. Sin embargo, he de apuntar que no comparto la aceptación de los resultados de su aplicación.

La negativa parte de la exigencia, por parte de la técnica del equilibrio reflexivo, de la revisión de las convicciones o juicios particulares, hasta su adecuación con la teoría, en este caso con la Teoría de la Justicia, con los principios propuestos por Rawls, dada la certeza en la justicia o coherencia de la teoría.

(27) "The Original Position". R.Dworkin. ed. citada. pág. 31.

Pero, en caso de que insista en mis convicciones, es decir, en caso de que éstas permanezcan inalterables, no creo que el dato de que las convicciones de los demás sean diferentes, el hecho de que la teoría no concuerde con las mías, sea un motivo suficiente para rechazar las propias convicciones y aceptar otras.

Creo que de nuevo Rawls pretende encajar a la fuerza una técnica, sólo con el motivo de conseguir el resultado que espera, es decir la efectiva elección de sus principios.

El segundo rasgo, característico de la metodología rawlsiana es el contrato. Rawls parte de un hipotético contrato celebrado en la posición original, que origina que sean sus principios, la teoría de la justicia elegida, y que los resultados de su aplicación se acepten indefectiblemente, precisamente en virtud del contrato. Sin embargo, el contrato para Rawls, no es un objetivo a conseguir, sino el medio a través del cual, explica o justifica la elección de sus principios.

El papel del contrato en la teoría de Rawls es fundamental, en el sentido de que supone la justificación necesaria para la obligación de aceptar los resultados de la aplicación de los principios de la justicia, justificando además la imparcialidad y la validez de todo el proceso de elección, aunque como veremos más adelante, la teoría de Rawls en relación con el contrato supone un grave resquebrajamiento, ya que del mismo modo que ocurre en la teoría tradicional del Contrato Social, también aquí el contrato es una hipótesis, con lo que de nuevo nos enfrentamos a la falta de realidad, a la artificialidad de las condiciones de un proceso de elec-

ción, cuyos resultados han de aplicarse precisamente a una sociedad real. (28).

Que efectos tiene la utilización del contrato, a efectos de caracterizar a la teoría de Rawls?, es decir "supone el contrato - que la teoría es una basada en un objetivo, en un derecho, o en un deber"?

Para Dworkin, "...algo es considerado un objetivo (goal) en una teoría política determinada, si redunda en beneficio de un acto político, que mejore o al menos preserve el estado de cosas, y redunda en rechazo de tal acto, si perjudica o altera el estado de cosas". (29).

Es el contrato un objetivo (goal) en la teoría de Rawls?...A mi juicio, como he dicho anteriormente, el contrato aquí no es el objetivo principal, podría ocurrir que el contrato fuese un objetivo secundario que, una vez conseguido, posibilita la consecución de un objetivo básico, la elección de los principios de la justicia.

(28) Precisamente este tema de la irrealdad que suponía el contrato hipotético a efectos de que el objetivo de Rawls es aplicar sus principios a una sociedad real, fué objeto de una larga - conversación mantenida con el profesor H.Hart, de la Universidad de Oxford, en 1979, a raíz de una visita realizada a la - Facultad de Derecho de la Universidad Complutense y a la misma Facultad de la Universidad Autónoma de Madrid, en las que pronunció una serie de conferencias.

(29) "The Original Position". R. Dworkin. ed. citada. pág. 38.

Creo que la consideración de que una teoría se base en un objetivo, supondría que habría de estar basada en un objetivo fundamental, como sería por ejemplo la maximización del bienestar general, con lo que estaríamos ante una teoría de cariz utilitarista, es decir, si una teoría considera fundamental un objetivo (como el de la maximización del bienestar general), propondrá o llevará a cabo aquella distribución de recursos que facilite la consecución de tal objetivo.

No creo que la teoría de Rawls, se base en el contrato, como recurso para justificar una teoría basada en un objetivo, ya que de ser así, no se protegerían ni se tendrían en cuenta los diferentes intereses de las personas.

Dice Dworkin al respecto "El recurso contractual, que supone que cada personas persigue su propio interés, y da a cada uno la posibilidad de veto a la decisión colectiva, aplica un método diferente, para producir la distribución que cada persona considera beneficiosa para sí, dado su nivel de conocimiento, bajo la interpretación contractual de que se trate, o al menos, para aproximarse en lo posible, a esa distribución que espera conseguir". (30).

No obstante, he de reconocer que el punto en que hemos de apoyarnos, para calificar o no la teoría de Rawls, como una teoría "goal-based", (basada en un objetivo), es una línea muy sutil, ya que a primera vista, el contrato, parece ser el recurso utilizado

(30) "The Original Position". R. Dworkin. ed. citada. pág. 43.

para conseguir una sola cosa: la elección de sus principios, lo que de por sí constituye un objetivo. Quizás la línea de separación ha bría que situarla en la facultad de las personas, de acceder o no - al contrato. Si el contrato es el objetivo a conseguir no hay posi bilidad de no acceder a él, si el contrato es un medio, puede ser utilizado o no. Pero de nuevo Rawls cae en una aparente contradicción, ya que si recordamos el velo de ignorancia y la unanimidad que pro venía de la unificación de intereses, hemos de aceptar que Rawls - no prevee otra situación en la posición original, que no sea la de participar en la consecución del contrato, esto parece contradecir también la visión de Dworkin de que "...el recurso contractual, que supone que cada personas persigue su propio interés, y da a cada - uno la posibilidad de veto a la decisión colectiva...".

Pero, si la teoría de Rawls fuese una teoría basada en un ob jetivo, o considerase un objetivo como fundamental, solo considera ría el bienestar de un individuo particular, si ello contribuyese a favorecer un estado de cosas considerado bueno, independientemente de la elección o no de tal estado de cosas, y hay que decir que en la Teoría de la Justicia, se va a favorecer un estado de cosas elegido por las personas, una vez considerado que ese estado de co sas les va a favorecer (independientemente de que luego ello, re- sulte o no así).

¿Puede ser la teoría rawlsiana una teoría basada en un deber considerado como fundamental?. Dice Dworkin "una persona tiene el deber de actuar de una determinada manera (dentro de una teoría po lítica) si, una decisión política limitando tal actuación, está -

justificada desde esa teoría, a pesar de que no se consiga ninguno de los objetivos del sistema, a través de esa decisión". (31) (32).

Este tipo de teorías parten de la imposición externa o interna (por parte de la sociedad o de las personas mismas) de unos códigos de conducta, cuyo incumplimiento conlleva una sanción.

Aunque, en la teoría de Rawls, los contratantes se imponen a sí mismos y a sus sucesores, unos deberes, resultantes (lo mismo - que los derechos) de la aplicación de los principios de la justicia, lo que Rawls llama "deberes naturales", ello no es base suficiente, para suponer que una teoría justa es aquella teoría que tiene como fundamento unos códigos de conducta determinados.

Ya que el recurso contractual no justifica el que un objetivo o un deber, sean el fundamento de la teoría de Rawls, podría estar el fundamento en un derecho o en un conjunto de derechos?, es decir, es la teoría de Rawls una teoría que considera fundamental un derecho, como sería el derecho a la mayor libertad posible o a la igualdad de oportunidades, o ambos conjuntamente?.

A mi juicio, el fundamento de la teoría de Rawls, fundamento cuya justificación proviene del método contractual, estaría precisamente en el enunciado de sus dos principios el principio de la libertad y el principio de la diferencia, que no hacen otra cosa que de

(31) Vid. pág. 38.

(32) Ver "Giustificazione e realtà" nella Teoria della Giustizia di Rawls" Gianfranco Giedross. Rivista Internazionale Di Filosofia del Diritto. Vol. Jul-Sept. 1979.

finir un conjunto de derechos, a la máxima libertad igual, a la igualdad de oportunidades y a la mayor cantidad posible de bienes primarios.

Desde el punto de vista de esta teoría right-based (basada en un derecho o conjunto de derechos) habrían de desecharse todas aquellas instituciones que perjudicasen o impidiesen el ejercicio de estos derechos considerados fundamentales, o que protegiesen intereses no amparados legítimamente.

Dice Dworkin: "Parece justo suponer, que la teoría que aparece en el trasfondo de la posición original es una teoría "right-based"...ha de ser una teoría basada en el concepto de los derechos que son naturales, en el sentido de que no son el producto de la legislación, o del Congreso, o de un acuerdo hipotético... la idea de derechos naturales, solo exige la hipótesis de que, el mejor programa político, es aquel que considera fundamental, la protección de ciertas elecciones individuales, y no subordinadas a un objetivo, a un deber, o a la combinación de ambos" (33).

En resumen, puedo decir, que parece adecuado suponer, que el contrato, considerado como recurso metodológico en la obra de Rawls, justifica un tipo de teoría fundamentada en un conjunto de derechos, resultantes del funcionamiento adecuado de una sociedad justa y bien ordenada.

(33) "The Original Position". R. Dworkin. ed. citada. pág. 45.

Por lo que se refiere al tercer y último rasgo de la metodología rawlsiana, (recordemos que el primero era la técnica del equilibrio reflexivo y el segundo el recurso contractual) está referido a como aparece proyectada la posición original.

En esta posición hay una situación en la que un grupo de personas va a llevar a cabo un contrato, donde resultarán elegidos - aquellos intereses que desean proteger.

Dada la condición del velo de ignorancia, no saben cuales serán sus intereses en el futuro y respecto al momento de la posición original, solo tienen un interés general, el deseo de la mayor cantidad posible de bienes primarios. Como las personas situadas en la posición original, van a acceder a un contrato, sin saber que intereses han de defender?

Si los contratantes originales fuesen conscientes realmente de esta situación, no accederían a un contrato, que no sólo no saben si va a proteger sus intereses, sino que puede llegar a defender o apoyar unos intereses contrarios.

Para que esta situación no se produzca, es decir, para que el contrato llegue a realizarse, Rawls parte de la base, de que las personas en la posición original, solo están preocupadas por su interés antecedente, es decir, por ese interés general del que tienen noción, en el momento de la posición original.

Dice Dworkin "La situación original, es estructuralmente parecida, a aquella situación, en la que una persona con derechos políticos específicos, confronta las decisiones políticas que pueden

producirle desventajas. Tiene un derecho político limitado, a vetar estas decisiones, limitado por el alcance de los derechos que tiene.

El contrato puede utilizarse como modelo para la situación política, perfilando el grado de ignorancia de los grupos en la situación original, de modo que, esta ignorancia tiene la misma fuerza sobre su decisión, que la que tendría la naturaleza limitada de sus derechos en la situación política" (34).

Dada la situación de restricción de conocimiento, que tiene lugar en la posición original, cualesquiera derechos que resulten elegidos a través del contrato, no serán derechos muy específicos o que defiendan intereses individuales. Tal como está proyectada la posición original, los derechos resultantes han de ser derechos abstractos y muy generales, dado que los contratantes no saben que intereses tienen.

Parece que los derechos de la teoría de Rawls, si se adecuan a estas condiciones. Tanto el derecho a la mayor libertad como el derecho a la igualdad, son derechos muy generales, y no parecen defender ningún interés individual concreto. (35).

Aunque el que la elección recaiga sobre estos derechos no quiere decir, que tales derechos sean un objetivo de los contratantes, por el contrario, el objetivo estaría en aquellos intereses generales que estos derechos defienden, intereses que los contratan

(34) Vid. pág. 47.

(35) Ver "Rawls Models of man and Society". C.B. Macpherson. Philosophy of Social Sciences. Vol. 3. 1973.

tes desean proteger o asentar a través de tales derechos.

Sin embargo de nuevo Rawls parece argumentar en direcciones contrarias. Creo que el velo de ignorancia, las restricciones de conocimiento impuestas por Rawls a sus contratantes, teniendo como fin la consecución de la mayor objetividad, imparcialidad y unanimidad, producen aquí también un resultado forzado.

Mientras que Rawls pretende que el resultado de la posición original, sea la aceptación de unos principios generales, que englobarán por tanto la mayor cantidad de intereses, no me parece factible, o real, el hecho de que unas personas con tales restricciones de conocimiento, se decidan en favor de unos principios, en base a que defenderán mejor sus intereses, cuando tales intereses les son desconocidos.

Si precisamente, una de las cualidades que Rawls prevee en sus contratantes es la racionalidad, no creo que un ser racional, interesado en promover sus propios fines e intereses, decidiese, a ciegas, sobre los aspectos fundamentales de la vida.

c) La Crítica a la Teoría de la Justicia desde el Utilitarismo y desde el Perfeccionismo:

1) Las diferencias entre ambas teorías.

Respecto a las diferencias fundamentales entre la teoría rawl

(36) Ver "A Theory of Reasons for Action" David. A.J. Richards. Clarendon Press. Oxford. 1971

siana y el utilitarismo, hay que decir, que, de un modo general, - el objetivo de la tesis utilitarista es la maximización del bienestar general de la sociedad, no importando cuales sean las medidas que se tomen para ello, justas o injustas, siempre que tales medidas, redunden en la consecución del objetivo propuesto.

En la Justicia como Imparcialidad, se trata por el contrario de conseguir una sociedad lo más justa posible, a través de la aplicación de dos principios que afectan a la libertad y a la igualdad, y a través de una distribución de recursos materiales, que aunque admite ciertas desigualdades, exige que, tales desigualdades redunden siempre en beneficio de los sectores menos aventajados de la sociedad. Existe pues, una diferencia fundamental, respecto a los objetivos de ambas teorías, admitiéndose en el utilitarismo las restricciones de libertad, si ello favorece el objetivo deseado, favorecer el bienestar general, mientras que en la Teoría de la Justi-
cia, las restricciones y desigualdades de libertad, no pueden justificarse sobre la base de que promueven el interés general.

Rawls, admite las desigualdades, siempre que estas sean beneficiosas para todos pero especialmente para los sectores menos -
aventajados de la sociedad, ya que ello, le parece que concuerda de un modo más apropiado con nuestras convicciones morales. (37).

Para Rawls, los principios de la justicia, son aquellos, que las personas libres y racionales, interesadas en mejorar sus propios

(37) Ver "Rawls versus Utilitarianism" David Lyons. The Journal of Philosophy. Vol. LXIX núm. 18. Oct. 1972.

intereses, aceptarían en una posición original de igualdad, como -
definitorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos
principios afectan fundamentalmente a la prioridad de la libertad -
igual, y a la distribución desigual de beneficios que redundará en
favor de los señores menos afortunados de la sociedad.

Estos dos principios son considerados inviolables, pero su -
existencia, la hace depender Rawls de una condición, la de que, es
tos principios pueden ser exigidos, si las condiciones materiales
y sociales de la sociedad en cuestión, son minimamente aceptables,
en caso de no ser así, en caso de encontrarnos ante una sociedad -
en desarrollo, ante una sociedad menos privilegiada, con medios o
recursos estimados por debajo del mínimo, los principios de la jus
ticia rawlsianos no pueden ser defendidos.

Nos encontramos a mi parecer, con una característica poco de
seable en la teoría de Rawls. ¿No parece ciertamente exclusivista -
y discriminatorio, el que solo las sociedades con más medios, más
"ricas" por decirlo así, puedan plantearse problemas de justicia?,
¿por qué el resto de las sociedades del universo, situadas desven-
tajosamente respecto a recursos materiales a causa de condiciones
tan poco elegibles como serían su situación geográfica, clima, cre-
cimiento demográfico, etc.; no han de tener también una vocación -
de justicia de estabilidad y orden?. Creo, que un grave defecto de
la teoría de Rawls, es que pretende construir desde dentro y para
dentro, es decir, utilizando características de la sociedad media
actual americana, ha conseguido un modelo, que podría ser aplicable
(aunque yo no lo considero así), a la sociedad americana para encau-
zarla y corregir sus errores.

¿Cómo se refiere Rawls al principio de su obra, a la universalización de la justicia en la sociedad (en todas las sociedades) como primera virtud, si establece condiciones de modo que sólo un tipo de sociedad económicamente definido, podría integrarse en su modelo?.

Además, Rawls alude siempre a un "mínimo aceptable", por encima del cual, estaría planteada su teoría, y por debajo del mismo no tendría lugar. ¿Quién establece ese mínimo aceptable? supone una cifra exacta o aproximada de recursos económicos y sociales?, hay una escala con la que medir las desviaciones a partir de ese mínimo aceptable?.

Si el ente que define si una determinada sociedad ha sobrepasado el mínimo, es otra sociedad que ya lo ha conseguido, es obvio que tendrá en cuenta si ésta determinación acerca de la otra sociedad más débil, afecta a sus propios intereses, quizás hasta el punto de que, el que la sociedad más débil, se abra a la libertad y a la igualdad, le perjudique gravemente. No trataría entonces la sociedad, más fuerte de que la otra no alcanzase el mínimo aceptable?.

(38).

Si por el contrario, la decisión viniese de dentro de la propia sociedad en cuestión, también habría graves conflictos de intereses. La aplicación de los principios alteraría la situación exis

(38) Algo parecido existe en relación con los países centro y sudamericanos, su vocación de independencia o de justicia en algunos casos se ve obstaculizada, porque perjudica los intereses económicos o políticos de las grandes potencias.

tante en ese momento y determinados sectores se verían desfavorecidos, por lo que tratarían de que ese mínimo no fuese alcanzado.

Se trata entonces de ver, si la Teoría de la Justicia es una teoría válida para situaciones favorables y el utilitarismo para situaciones no favorables, pero examinemos antes el problema del riesgo.

Cuando Rawls proyecta la posición original dirige la atención de los contratantes hacia los posibles riesgos, ya que, una vez elegida la concepción que sea, esta permanecerá, sean cuales fueren las circunstancias de la sociedad. Si los grupos comparan el utilitarismo con la concepción rawlsiana, encontrarán mas riesgos en el primero, ya que permitiría condiciones gravemente injustas, siempre que tales condiciones influyesen favorablemente, en la maximización del bienestar general. Por lo tanto, a causa de las especiales circunstancias de la elección, los contratantes originales, elegirán aquellos principios que impliquen menos riesgos, es decir, aquellos principios que provocarán las condiciones más deseables para los miembros peor situados de la sociedad.

Sin embargo, como decía anteriormente, existen dos etapas en el argumento de Rawls respecto a la posición original. Una etapa sería aquella en la que existen las condiciones favorables para el establecimiento efectivo de los dos principios, y para el ejercicio de la libertad. La otra etapa, sería aquella en la que no existen tales condiciones favorables y por lo tanto no pueden aplicarse los dos principios de la justicia, sería la situación en la que no existiría aquel mínimo aceptable al que me he referido.

Para esta situación menos favorable, o bien habríamos de aplicar el concepto utilitarista, o bien, habrían de buscarse unos principios aún más generales, que los principios de la justicia, que - pudieran adaptarse. (39).

La ventaja en favor del utilitarismo, es que éste hace posible su aplicación, independientemente de las condiciones sociales, cosa que no ocurre en el caso de los principios rawlsianos, que sujeta su aplicación a la existencia de unas condiciones sociales favorables.

Rawls facilita la elección de sus principios, estipulando unas condiciones específicas, en la posición original, condiciones como la de que los grupos saben que pueden beneficiarse de la cooperación social y que necesitan algún medio para adjudicar sus demandas sobre bienes socialmente distribuidos, no consideran todas las cuestiones de distribución, sino sólo aquellas que afectan a la estructura básica de la sociedad; eligen además principios para el gobierno de una sociedad ordenada bajo circunstancias favorables, y saben que, todos obedecerán los principios unánimemente aceptados; - suponen que la estructura básica de su sociedad satisfará tales - principios, y dan por sentado, que las condiciones favorables, operan en favor del establecimiento y del ejercicio de las libertades básicas.

Rawls, establece además, otras condiciones, que no solo facili

(39) Ver al respecto "Rawls Risk and Utilitarianism" Richard. W. - Miller. Philosophical Studies. 28 -1975.

litan el problema de elección, sino que garantizan la calidad moral del resultado. Tales condiciones serían "...la restricción del concepto de justo, la restricción del uso alternativo de los principios en base a que los grupos tienen una información general, necesaria para sus deliberaciones, como son los principios de la teoría social, pero carecen de información específica acerca de su sociedad, el status que ocuparán en ella, sus intereses específicos y sus capacidades naturales..." (40).

De todas estas condiciones podemos deducir, que todos razonarán partiendo de las "mismas premisas" y evitando, a causa del velo de ignorancia, favorecer sus intereses privados. La imparcialidad es por tanto el resultado de unas condiciones impuestas, no elegidas libremente.

Es entonces el utilitarismo preferible a la teoría de Rawls, dadas unas circunstancias favorables?

Creo que, los grupos, dado el conocimiento del que disponen, elegirán aquellas posibilidades compatibles con este conocimiento, y por tanto, si dada una condición favorable, el utilitarismo no implicase el riesgo de mantener situaciones gravemente injustas, sería perfectamente compatible o incluso preferible a la concepción de Rawls, sólo habría que situar al utilitarismo en las condiciones mencionadas.

Que concepción sería preferible, si no existen unas circunstancias favorables?. El problema aquí, habría que trasladarlo a la

(40) "Rawls Risk and Utilitarianism". ed. citada.

situación de los miembros peor situados de la sociedad, si las con
diciones de ambas teorías son las mismas.

En el caso de que las circunstancias no fuesen favorables, -
no se pudiesen aplicar los dos principios de la justicia, decía -
anteriormente que Rawls argumenta que en estas circunstancias ha-
bría que buscar principios más generales que sus dos principios de
la justicia, es lo que Rawls llama la concepción "general" de la -
justicia, frente a la concepción "específica" mientras que la con-
cepción "específica" de la justicia supone la aplicación de sus dos
principios en orden lexicográfico, la concepción "general" válida
para circunstancias no favorables, admitiría la aplicación de prin-
cipios más generales.

Rawls considera que, esta concepción "general" sería su prin-
cipio de la diferencia, es decir, si en una sociedad, que se desa-
rrolle en circunstancias no favorables, no pueden aplicarse sus dos
principios en orden lexicográfico, si puede aplicarse uno de sus -
principios, el principio de la diferencia, por eso decía anterior-
mente, que de lo que se trata respecto a la situación de circunstan-
cias no favorables es de ver el resultado respecto a los miembros
peor situados de la sociedad, concretamente la respuesta a la deci-
sión en favor del utilitarismo, o en favor de la concepción "general".

Creo que en este caso hay una diferencia favorable a la con-
cepción "general" ya que, mientras que bajo el utilitarismo los miem-
bros peor situados de la sociedad, corren el riesgo de sufrir gra-
ves injusticias derivadas de la desigualdad, en la concepción "gene

ral", los miembros peor situados, saben que su desigualdad les -
afectará favorablemente, corren por tanto, menos riesgos. (41).

Respecto al perfeccionismo, se trata de saber, si los principios rawlsianos son una base más adecuada para la justicia que -
la consideración de un principio de perfección como modelo de justicia social.

Para el perfeccionismo, el objetivo de toda sociedad ha de ser el progreso en las ciencias y en las artes, independientemente de los medios empleados para su logro, pero, existen dos tipos de perfeccionismo, el llamado por Rawls "perfeccionismo extremo" y el "perfeccionismo moderado".

Para el perfeccionismo del primer tipo, el principio de perfección, es el único principio de una teoría teleológica, que dirige la sociedad para estructurar las instituciones, y para definir los deberes y obligaciones de las personas, para maximizar la consecución de excelencias humanas, en las artes, la ciencia y la cultura.

La segunda forma de perfeccionismo, lo que Rawls llama "perfeccionismo moderado" es una forma de intuicionismo, en donde el principio de perfección, se acepta como un modelo entre otros.

(41) Ver en relación con el tema: "A Theory of the Good and the -
Right", R.B.Brand. Clarendon Press. Oxford. 1979. pág. 271 y
ss. Ver también "A critique of Utilitarianism" Bernard Williams
en "Philosophy as it is" ed. por Ted. Honderlich y Myles Burny
lat Penguin Books, New York. 1979. pág. 35 y ss. Ver asimismo,
"Utilitarianism: For and Against", J.C.Smart y Bernard Williams
Cambridge University Press. 1979.

al punto de vista, será más o menos perfeccionista, dependiendo del valor que se le de a las demandas de excelencias o mérito cultural.

Este principio de la perfección, supone un límite al principio de la diferencia, en cuanto a la redistribución de renta y de riqueza. Una vez que están cubiertas las necesidades básicas de la población. El principio perfeccionista supondría, que los recursos disponibles, una vez cubiertas las necesidades básicas, se utilizan, para mejorar la situación de los estratos peor situados de la población, sino para preservar y alentar, el desarrollo de las artes, ciencia y cultura. (42).

En primera vista, parece que los contratantes rawlsianos, no podrían elegir un tipo de perfeccionismo dado que desconocen su concepción del bien, pero si podrían elegirlo, personas racionales e imparciales no situadas en la posición original, es precisamente, el recurso metodológico de la posición original, que hace imposible aceptar las tesis perfeccionistas. Rawls no niega, que ocurriría en una situación distinta a la de la posición original.

Cuando Rawls argumenta en contra del perfeccionismo, lo hace a base de que su teoría se adapta mejor a nuestros juicios razonados (o meditados), pero, hay que pensar que Rawls se refie-

"The Choice Between Perfectionism and Rawlsian Contractarianism" Kai Nielsen. International Philosophical Quarterly. 1975.

dentro de aquellas, que consideran como objetivo primordial de las instituciones sociales, la promoción de un ideal religioso determinado.

Hay dos características importantes respecto a estas teorías, en primer lugar "...tienen una estructura teleológica, es decir, - una vez establecido el valor de un fin determinado, las instituciones sociales se valorarán estrictamente, sobre la base de su tendencia a promover este fin", en segundo lugar "...plantean graves problemas, en lo relativo a la libertad individual. Aquellas instituciones que, preservan la oportunidad de que cada persona, adopte y persiga sus propios intereses, y trate de persuadir a los demás para que le sigan a él, están justificadas sobre bases perfeccionistas, sólo hasta el punto de que, son los medios más eficaces, para la promoción de un determinado fin". (46).

Me he referido anteriormente a que, uno de los argumentos en contra del perfeccionismo, es el de que, los contratantes originales no conocen su concepción del bien, y no saben por tanto como - desarrollar su plan de vida. Veamos ahora este problema con mas - profundidad.

Según Scanlon, para Rawls, el bien de una persona estaría determinado por "aquellas experiencias, fines y actividades, que ocupan un lugar importanten en un plan de vida que sería racional escoger" (47), pero, sólo puede escogerse un plan de vida, una vez -

(46) Vid. pág. 172.

(47) "Rawls' Theory of Justice", T.M.Scanlon. ed. citada. pág. 173.

que hemos desarrollado nuestra propia concepción del bien, de modo que nos sirva de guía entre las diferentes alternativas asequibles.

El problema de la elección de un plan de vida, supone también la necesidad de la existencia de un procedimiento para esa elección. ¿Cuál es el procedimiento que Rawls prevee en estos casos?.

Rawls, parte de la idea, de que la elección de un plan de vida la haríamos en primer lugar, disponiendo de ciertos modelos generales, o reglas, que en confrontación con el plan de vida elegido, nos digan si este plan es adecuado o no. Cuáles son entonces - estas reglas o modelos que utilizaremos en la elección para valorar nuestro plan de vida?.

Rawl propone dos reglas, una de las cuales, serían los principios de elección racional, y la otra, lo que Rawls llama "racionalidad deliberativa".

Los principios de elección racional, son aquellos principios, en relación a los cuales, sería irracional escoger un plan de vida, cuando otro, en las mismas circunstancias nos proporciona un nivel de satisfacción más elevado.

En cuanto a la "racionalidad deliberativa" se refiere a cuando no se trata de elegir o proyectar un plan de vida, sino que de lo que se trata es, de elegir, uno entre diferentes planes. En este caso, esta elección, no estaría seguida por los principios generales de elección racional. Dice Scanlon en relación con la "racionalidad deliberativa", "...esta elección, exigiría cosas tales, como comparar la intensidad relativa de los diferentes deseos, y el

valor relativo que para nosotros tienen las diferentes clases de lo gros. En esta elección, no hay para Rawls principios de racionalidad, que requieran la elección de un plan sobre otro. Los únicos - modelos asequibles, se refieren al modo según el cual, se lleva a cabo la elección..." (48).

Pero, a pesar de estos dos mecanismos de apoyo (principios - generales de elección racional y racionalidad deliberativa), los - contratantes originales, siguen sin saber que es lo que supone un bien para ellos y más aún cómo, conseguirlo. Cómo van a obtener, - en la futura sociedad, aquello que es un bien, sino saben en que - consiste exactamente.?

La justificación de la tesis de Rawls, sería posible como de cía en unas páginas atrás, teniendo en cuenta el saldo favorable o no de las restricciones que se llevan a cabo, y en este sentido, - mientras que en la teoría perfeccionista, las restricciones o inju sticias que afectan a la igualdad, a la libertad y a la distribución de recursos, operan en favor de un esquema de valores impersonal - (progreso de las artes, etc.), en la teoría de Rawls, las restric- ciones producirían un saldo más favorable ya que concordarían con los deseos de las personas, en orden a determinar su propia concep- ción del bien.

(48) Vid. pág. 174.

2) Las Condiciones de la Justicia.

Se trata de saber, si Rawls incluye en su teoría condiciones específicas de su propio concepto de moralidad, o si por el contrario, de las condiciones que plantea, se deriva la justicia o los límites impuestos por la moral. (49).

Las condiciones que Rawls establece son las siguientes: en primer lugar, los miembros de la sociedad, tratan de acordar principios, a través de los cuales, enjuiciarán las prácticas sociales, además, Rawls supone que los miembros de la sociedad son racionales y mutuamente auto-interesados; es posible la cooperación; es necesario lograr un acuerdo; nadie puede prever sus circunstancias futuras, los principios elegidos serán obligatorios, sean cuales fueren los resultados de su aplicación y por último, se supone que nadie es capaz de dominar a otro, sino que todos están en una posición de igualdad.

Hay tres condiciones que presentan problemas respecto a la justicia del resultado de su aplicación.

La condición de la imprevisibilidad de las circunstancias futuras, es el resultado del velo de ignorancia. Sin embargo, en circunstancias normales, una persona desearía conocer, como los principios propuestos, afectarán a sus perspectivas. La imparcialidad viene impuesta por el velo de ignorancia, es una posición artificial, no una posición moral.

(49) Ver "¿A Theory of Justice?". P.H. Nowell-Smith and Peter Danielson Philosophy of Social Sciences. 3. 1973.

Por otro lado, parece lógico afirmar, que si una persona no tiene conocimiento alguno acerca de sus circunstancias futuras, - será incapaz de aceptar unos principios simplemente porque favorecerán sus perspectivas, es decir, si como Rawls supone, las personas, los contratantes originales, son seres racionales ¿Cómo un ser racional puede tomar una decisión, cuando ignora los factores que determinan las consecuencias de esa decisión?, es más, en la futura sociedad habrá circunstancias debidas a las contingencias sociales, que podrán ser positivas o negativas, que le afectarán favorable o desfavorablemente, es un riesgo más que implica la decisión que tome.

Respecto a la condición de obligatoriedad en el futuro, esta condición refleja una exigencia universalizable, que supone que hemos de mantener los mismos juicios, cuando los casos son similares, mientras que una exigencia de universalidad, supone que la aplicación de los mismos principios en ocasiones diferentes, depende de la exactitud o certeza de la similitud (50).

Sin embargo, esta condición de obligatoriedad, exige que apliquemos los mismos principios en todos los casos en que exista controversia acerca de las prácticas sociales, controversias acerca de las cuales no se conocen las circunstancias concretas, es decir, la condición de obligatoriedad, supone que podemos decidir, en base a principios previamente elegidos, que resolverán situaciones que no conocemos.

(50) Ver "A Dilemma for Rawls" Lansing Pollock. Philosophical Studies. Vol. 22, 1971.

De la última condición a la que me he referido, la de que nadie domina a otro y todos están por tanto en una posición de igualdad, se deriva la inexistencia de conflictos o de luchas por el poder, por lo tanto no podríamos decidir la justicia de esta igualdad porque no existe otra situación desigual que sirva como criterio - respecto a establecer la justicia o injusticia de una situación, - para que algo sea justo o no respecto a otra situación menos justa, en el caso de la posición de igualdad de Rawls podríamos - preguntarnos, ¿es justa respecto a qué, respecto a que otra situación?, además, deducir la justicia de las condiciones que Rawls - presenta supone aceptar un determinado código moral, que prescribe como conducta "buena" o "justa", la conducta adecuada a sus principios. En el caso de que una persona, detentase un código moral diferente, los conceptos de "justo" y "bueno" ya no significarían lo mismo, la conducta adecuada a los principios, sería calificada de otra manera, es decir, para aceptar, que de las condiciones que - Rawls presenta se deriva la justicia, habría que compartir su concepción moral.

Para Rawls, una práctica es justa (cualquier forma de actividad especificada por un sistema de normas, que definen los cargos y oficios, las recompensas y las penas) si se adecua a sus principios y viceversa, una práctica es injusta si los viola. Basa por - tanto su argumento, no en la defensa de sus principios, sino en el reconocimiento, de que éstos principios son principios de la justicia, pero aún suponiendo que efectivamente lo fuesen, tales principios plantean problemas como por ejemplo: ¿son el principio de la libertad (de la máxima libertad), igual, y el principio de la diferencia, un medio de resolver los conflictos acerca de las prácti-

cas sociales?, y ¿adoptaría la sociedad concebida por Rawls, tales principios, supuesto que participase en el proceso contractual descrito por Rawls?. (51).

Respecto al primer problema, se trata de saber, como hemos - de aplicar los principios, en el caso de conflicto entre prácticas sociales diferentes.

En general, existen tres tipos posibles de conflictos entre prácticas sociales: que una práctica no asigne la libertad más extensa compatible con una libertad similar para todos, o que una desigualdad en las prácticas, no opere en beneficio de todos, o que los cargos y posiciones, no sean seguibles para todos.

Estos tres tipos de conflictos provienen de la aplicación - inadecuada de los dos principios o de una de sus partes.

En relación con la violación de la primera parte del principio de la diferencia (desigualdades beneficiosas para los par situa dos), hay que decir que cuando Rawls habla de desigualdades, se re fiere a mi modo de ver, principalmente a las desigualdades económi cas.

A través de su segundo principio, Rawls trata de hacer compa tibles las ventajas de unos y las desventajas de otros, desventajas que resultan de la desigualdad. Si una situación igual, produce los mismos efectos para un grupo de personas, los miembros de una socie

(51) Ver "A Refutation of Rawls. Theorem of Justice". R. Paul Wolff. Journal of Philosophy. núm. 63 -1966

dad, una situación desigual (que Rawls admite a través de su principio de la diferencia), supone o provoca ventajas para unos y desventajas para otros, provoca por tanto la felicidad para unos y la desgracia para otros.

Cuando Rawls añade a su principios de la diferencia la exigencia de que "...las desigualdades han de redundar en beneficio de - los peor situados", trata de buscar un común denominador que aune los dos tipos de resultados que provienen de la desigualdad, pero a mi juicio, el argumento de Rawls es circular.

Si de lo que se trata es de evitar la posible injusticia derivada de una desigualdad, haciendo que, en caso de desigualdad, - las ventajas sean para los sectores menos aventajados("...maximizan la situación de los peor situados") y las desventajas para los demás, todo esto como regla fija y para siempre, no se resuelve la injusticia ya que ahora va a haber también unos perjudicados, los mismos, (los que no entran dentro de los sectores "menos aventajados"), siempre que exista desigualdad y se aplique el principio de la diferencia. Como personas racionales, van a permitir, o primero elegir unos principios, que para siempre les produzcan desventajas?.

No creo que Rawls resuelva la posible injusticia que pueda derivarse de una desigualdad, a través de su principio de la diferencia. Así pues, desde este punto de vista, este segundo principio - no podría ser considerado un principio de la justicia.

Un segundo aspecto, era el relativo a si la sociedad rawlsiana, adoptaría los principios de la justicia, supuestas las condiciones que incorpora.

Si partimos de la segunda parte del segundo principio (cargos y posiciones asequibles para todos: igualdad de oportunidades), observaremos que es susceptible de varias interpretaciones.

"Cargos y posiciones asequibles a todos", puede significar una asignación realizada en base a una competición justa. En este caso, aquellas personas más capaces ocuparían los mejores puestos, o bien, la igualdad de oportunidades, puede significar también, una asignación realizado al azar, en este caso, los mejores puestos los ocuparán aquellas personas que tengan más suerte.

Si suponemos que existe una situación en la que ya han sido aceptados el principio de la libertad y el principio de la diferencia, parece lógico suponer que las personas optarían por la interpretación referida a la competición justa, ya que así la sociedad conseguiría la máxima eficacia.

Pero, hemos de tener en cuenta, que una de las características que Rawls supone en sus contratantes, es la de que son auto-interesados, es decir interesados en si mismo, en su propio bien.

Aunque Rawls los sitúa en una posición de igualdad de tal manera que nadie puede dominar a otro, hay diferencias en talentos y capacidades, y cada persona conoce su capacidad en relación con los demás, por ello, razonará de distinta manera frente a las dos interpretaciones de la igualdad de oportunidades.

En el caso de que exista una competición justa y posibilidades iguales, los menos capacitados saben que a los mejores puestos accederán aquellos más capacitados, y por tanto elegirán la interpreta

ción referida a la asignación al azar, ya que en este caso tienen más probabilidades de acceder a los mejores puestos. Del mismo modo, el razonamiento de los más capacitados seguirá el mismo proceso, - que les hará inclinarse en favor de la competición justa, en la que seguramente, en base a su capacidad, se llevarán los mejores puestos.

De la posibilidad de las dos interpretaciones se deduce, que no existe una regla común que satisfaga a todos, sea cual fuere la interpretación que se aplique, la parte no beneficiada, la consideraría injusta.

Así pues parece, que las condiciones de justicia que Rawls - plantea, no llevan a la elección de unos principios perfectamente justos, ya que como hemos visto, la injusticia puede ser una deducción más corriente de lo que Rawls supone y sus principios no pueden aplicarse como solución constante a todos los conflictos entre prácticas sociales, sin tener en cuenta las características reales de las personas y de la sociedad. (52).

CAPITULO 3º: LA CRITICA A LOS ELEMENTOS DE LA TEORIA DE LA JUSTICIA

a) Crítica a la Posición Original

Cuando Rawls busca un modelo o un punto de partida para estructurar la posición original, alude a la idea de estado de naturaleza

(52) "A Theory of Justice" Maurice Mandelbaum. History and Theory Vol. XII (a) 1973, pp. 241-250 y "Critical Notice of a Theory of Justice", D.D. Raphael, Mind. 329- 1974.

en la doctrina tradicional del Contrato Social. Sin embargo, el planteamiento y características de su posición en nada o en poco se parecen a la idea de estado de naturaleza.

En la posición original rawlsiana, las personas o contratantes originales, van a proceder a la elección de unos principios, de unos principios de la justicia, que posteriormente regularán su sociedad.

La primera novedad en el planteamiento de Rawls, es que no utiliza la posición original con el objetivo prioritario de legitimar después una determinada forma de Estado o de gobierno, sino que su objetivo es que dadas las condiciones que va a imponer en esta posición original, la elección de los principios que propone es in defectible e inexorable. Por el contrario, el estado de naturaleza es concebido por los teóricos contractualistas, como un recurso justificador de una determinada forma de gobierno, y de la obediencia a las leyes.

En segundo lugar, a diferencia también del estado de naturaleza, las personas situadas en la posición original, no van a proceder a la celebración de un contrato en ausencia de leyes o de gobierno, sino que, lo que ocurre es que se produce una elección unánime, elección que recae sobre los principios de la justicia.

En tercer lugar, las características de las personas y las condiciones del proceso de elección son ficticias y no reales, si los contratantes originales no estuviesen sometidos a las condiciones y restricciones que Rawls les impone, no elegirían los principios de la justicia. De la impresión, de que en la estructuración

de la teoría de Rawls, el camino seguido es inverso al habitual, según el cual, en todo proceso teórico, se fija un camino que posteriormente nos llevará a conseguir un resultado; Rawls hace lo contrario ya que parte de la consideración previa de la necesidad de reestructurar las sociedades y aproximarlas a la justicia, concibe primero sus principios y organiza después, todo un proceso ficticio que asegure la implantación de esos principios en la sociedad.

La deducción que Rawls hace, de principios de la justicia moralmente obligatorios, a partir de la posición original "...incorpora graves dificultades, ya que Rawls, no considera la naturaleza de los deseos y de la conducta humana de un modo empíricamente adecuado, además, describe los grupos en la posición original, de modo que no se corresponden con la naturaleza humana, no puede argumentarse que los grupos representan las demandas de los seres humanos..." (53).

Rawls, trata de extraer principios para la regulación de la sociedad, que se adecuen del mejor modo posible, al sentido de la justicia de las personas, derivando estos principios, de la posición original, en la que, las exigencias de las personas tienen una representación ficticia, y para asegurar el establecimiento de sus principios, considerados moralmente aceptables, omite de las circunstancias de la posición original, todos los deseos y características humanas, que considera irrelevantes desde un punto de vista moral, es decir, somete a sus contratantes a profundas restric-

(53) "A critique of Rawls Contract Doctrine". David Lewis Schaffer. Critical Study. Vol. 28, 1974-75.

ciones de conocimiento, lo que ocasionará que todos posean el mismo nivel de datos sobre sí mismos y sobre la sociedad, y que la elección que hagan sea objetiva e imparcial.

En la posición original, nadie conoce el lugar que ocupará - en la sociedad, su clase, posición o status social, su fortuna en la distribución de activos naturales y capacidades, su fuerza o inteligencia, etc. Sí conocen su concepción general del bien, las particularidades de su plan de vida racional y los rasgos especiales de su psicología. Esta ignorancia individual, se complementa con una ignorancia colectiva, que asegura la imparcialidad en la elección de los principios.

Parece que Rawls concibe a los grupos en la posición original, como participantes potenciales en un juego, con reglas muy específicas, sin saber que papel desempeñarán en él.

Se presume que cada participante, es racional, carece de envidia, y tiene un sentido de la justicia que asegura que los principios elegidos serán respetados, además. ya que el juego implica una distribución de bienes, han de conocer que cosas son para ellos un bien, o incrementan su nivel de felicidad, pero a causa del velo de ignorancia sólo tienen una noción general de lo que supone para ellos un bien.

Esta noción general, supone respecto al bien, que desean aquellos bienes que todas las demás personas desean, es decir, supone la noción de lo que Rawls llama "bienes primarios", (aquellos bienes que todas las personas desean).

Recordemos que según Rawls, son bienes primarios: los derechos y libertades, la renta y la riqueza, los poderes, las oportunidades y el autorespeto, que para Rawls constituya, un bien primario fundamental. (54).

Este conjunto de características de las personas situadas - en la posición original y de su proceso de elección, tiene como resultado la decisión en favor de los dos principios de la justicia rawlsianos (principio de la igualdad y principio de la diferencia) y de la regla de prioridad (ha de aplicarse antes el primer principio que el segundo, y la primera parte del segundo principio antes que la segunda parte del mismo).

"...la idea central de la Justicia como Imparcialidad, es la de que, los principios reguladores, pueden extraerse de la consideración de una situación, en la que se han desechado las posibilidades de perseguir el propio interés..." (55).

¿Cuál es la relación entre la posición original y los principios de la justicia?. Rawls parte de la base de que las condiciones que incorpora en la posición original, son condiciones de justicia, y que la relación que existe entre la posición original y los principios es una relación deductiva, los principios, la deducción,

(54) Ver en este sentido: "A Reconstruction and critique of a Theory of Justice". Robert Paul Wolff. Princenton University Press. 1977. "Para comprender a Rawls. Una Reconstrucción y una crítica de la Teoría de la Justicia" R.P. Wolff. Fondo de Cultura Económica. México, 1981. Traducción de Marcial Suarez.

(55) "The Liberal Theory of Justice". Brian Barry. Oxford. University Press. 1973, pág. 10.

es un resultado de esas condiciones de justicia, es por tanto un resultado "de justicia" o que incorpora esas condiciones dentro de sí.

A mi modo de ver, este argumento deductivo de Rawls, plantea varios problemas. En primer lugar, como podemos tener la certeza - de que las condiciones que Rawls plantea, son efectivamente condiciones de justicia, teniendo como único dato su afirmación?, y en segundo lugar, existe alguna otra deducción posible, a partir de - las premisas planteadas, que no sea la que Rawls prevase?; cabe un resultado injusto?.

Respecto al primer problema (demostrar si las condiciones que Rawls plantea, son realmente condiciones de lo justo o de la justicia), hemos de tener en cuenta, que a la hora de juzgar la justicia o injusticia de cualquier cosa, partimos siempre, de una concepción específica de lo justo, concepción que puede variar de unas personas a otras, de una teoría a otra, o de un determinado momento en el tiempo a otro. Por tanto, tratar de lograr, una definición atemporal y universal, asequible a toda persona, lugar, momento y sociedad, de la justicia, como Rawls pretende, me parece una tarea muy difícil de lograr.

Rawls pretende, que su idea de lo justo y de la justicia, se lleve a la práctica a través de sus principios y teniendo en cuenta su objetivo de universalidad y atemporalidad, para ello, seriológico que crease unas condiciones exageradamente generales, de modo - que al ir concretándose, su teoría pudiese adaptarse a todos los tipos de sociedad, personas, o problemas.

Rawls no sólo no hace esto, sino lo contrario. Sus condiciones más "generales", le llevan a definir las características de las personas, características psicológicas, de conocimiento y motivacionales (seres racionales, exentos de envidia, que desean llevar a cabo sus planes de vida, situados bajo un velo de ignorancia, con un sentido de la justicia, etc.).

Creo, que de estas condiciones específicamente caracterizadas, y artificiales, es muy difícil deducir unos principios de la justicia generales, y en el caso de que no lo fuesen, en el caso de que sólo sirviesen para ser aplicados a aquella sociedad a la que acceden los contratantes originales, en este caso, creo que la teoría de Rawls perdería gran parte de su importancia.

Además, continuando con el problema de la determinación de la justicia de las condiciones, sería necesario ver si las características de conocimiento y las características motivacionales que Rawls presupone en las personas, son efectivamente condiciones de justicia. (56).

Por lo tanto, el problema relativo a la posible justicia o injusticia de las condiciones planteadas por Rawls, podemos centrarlo en tres aspectos: un primer aspecto, al que anteriormente me he referido sería el relativo a la generalidad de las condiciones planteadas, generalidad necesaria para no hacer restrictiva la aplica-

(56) Ver en relación con el tema "Justice Rationality and Desire - on the Logical Structure of Justice as Fairness" Harry Shue - Southern Journal of Philosophy. Vol. 71 (1974) págs. 89-97.

ción del concepto de "justo" a unas personas determinadas o a una determinada sociedad, lo que supondría un profundo límite en la aplicación de la doctrina de Rawls, a la mayor cantidad de sociedades capaces de ser reestructuradas. Un segundo aspecto, se refiere a la posible injusticia o justicia de las condiciones de conocimiento - que sufren los contratantes originales.

En relación con estas condiciones de conocimiento, las personas situadas en la posición original, parte de una situación en la que precisamente a causa de las específicas características de conocimiento, en la que se han desechado las posibilidades de perseguir el propio interés. es decir, existen condiciones de imparcialidad.

Pero esta imparcialidad u objetividad que Rawls consigue a través del velo de ignorancia, supone graves restricciones de conocimiento, tanto respecto al presente como respecto al futuro. En esta situación de ignorancia, en la que las personas no saben cual será el lugar que ocuparán en la sociedad, ni cuales son sus talentos o capacidades naturales o su concepción "específica" (57) del bien, se supone que han de elegirse unos principios que, una vez que entren en funcionamiento y reestructuren ordenen y estabilicen la sociedad, facilitarán la consecución de los planes de vida de cada persona, de sus intereses y objetivos, siempre que no interfieran o transgredan la aplicación de los principios.

(57) Lo que conocen es lo que Rawls llama la concepción "general" del bien, es decir, el deseo de bienes primarios, aquellos bienes que todas las personas desean.

Creo que en el planteamiento de Rawls, existen profundas grietas. En primer lugar, cuando se refiere a sus contratantes originales, enumera una serie de cualidades o características deten-tadas por los contratantes, que no es exacto coincidan con las ca-racterísticas reales de las personas (58) (son: racionales, carecen de envidia, no tienen interés en los intereses de los demás, tienen un sentido de la justicia que asegura que los principios elegidos serán respetados, etc.).

Creo, que en su mayor parte, estas características impuestas por Rawls a los contratantes, son ficticias, no coinciden con la realidad, y parece que de lo que se trata, es de conseguir a toda costa, unas condiciones de igualdad y de imparcialidad, mutilando o atribuyendo a las personas características que no poseen.

Creo que existe una contradicción en el argumento de Rawls, cuando supone que los contratantes originales no tienen interés en los intereses de los demás y eligen los principios sin tener en cuenta la consecución del propio bien, y cuando mantiene por otra parte que el objetivo de las personas es la feliz consecución de sus planes de vida, facilitada precisamente por la aplicación de los principios de la justicia. Como no han de tener en cuenta los contratantes originales los intereses de los demás, si precisamen-te, el que ellos lleven a cabo sus planes de vida puede ocasionar que ellos mismos puedan a su vez cumplir el suyo o que por el con-

(58) Ver el Capítulo 2º en lo que se refiere a los "contratantes -
rawlsianos".

trario, los intereses de los demás les afecten desfavorablemente?.

Como van a elegir los contratantes originales principios sin tener en cuenta como afecta esa decisión a su "bien" si precisamente de lo que tratan es de ver favorablemente realizados sus planes de vida?, no creo que ningún ser racional, y se presume que los contratantes originales lo son, decida elegir unos principios, sin saber, si esa elección redundará en su beneficio, es decir, si esa elección posibilitará el desarrollo favorable de sus planes de vida.

No creo que pueda decidirse sobre algo, sin conocer exactamente el objeto de la elección y menos aún, cuando se trata de una elección fundamental, que ha de afectar a las personas de un modo permanente.

Por otro lado, la ausencia de interés en los intereses de los demás, me parece un rasgo altruista y de nuevo ficticio, supuesta la conflictividad de intereses, existente en todo grupo social; de nuevo nos situamos ante características irreales de las personas.

Por último, en lo que se refiere a las condiciones de conocimiento, otra contradicción podría situarse en la utilización de tres conceptos: "velo de ignorancia" (o límites de conocimiento), "racionalidad" y "sentido de la justicia".

De nuevo sorprende la idea de que seres racionales, interesados en conseguir aquello que desean (bienes primarios, planes de vida, etc.), aceptan sufrir tales restricciones de conocimiento, aceptando además la obligatoriedad en la aplicación de unos resul-

tados que también desconocen. Creo que la idea del sentido de la justicia, que Rawls prevee en sus contratantes, es una necesidad derivada de la utilización del velo de ignorancia. Si los contratantes son seres racionales, y deciden respecto a sus vidas bajo condiciones altamente desfavorables, es lógico que, si los resultados producidos por su elección les son desfavorables los rechacen precisamente, en base a las condiciones de ignorancia en que se produjo su decisión. Porque han de aceptar el resultado de algo que en cierto modo no sabían si deseaban o no? (59).

Creo que el sentido de la justicia que Rawls supone en los contratantes originales, es, una vez más, una condición impuesta y ficticia, cuya aplicación se deriva de la utilización del velo de ignorancia, ya que, de no ser así, difícilmente se aceptarían los resultados desfavorables de la aplicación de los principios, máxime, cuando las condiciones en que se produce la decisión, son ciertamente extraordinarias.

No creo que las condiciones de conocimientos que Rawl presenta sean condiciones de justicia, ya que la imparcialidad, se consigue a través de condiciones hipotéticas, lo que no constituye un argumento válido, además, tampoco estoy de acuerdo, en que la previa aceptación de los principios (al menos la decisión en favor de su aplicación), suponga que sea justa su posterior aplicación, ba-

(59) Ver en este sentido "The Liberal Theory of Justice" Brian Barry. Oxford. University Press. 1973. pág. 10 y ss. y "A Theory of the Good and the Right" Richard B. Brand. Clarendon Press. Oxford. 1979. pág. 234 y ss.

jo condiciones diferentes, ante las cuales es de suponer, que los contratantes rawlsianos no hubiesen consentido los principios. Rawls se basa en una premisa contractualista: la fuerza obligatoria de un acuerdo hipotético.

Por último, si partimos de la base de que las cuestiones de justicia, sólo se producen cuando existe un conflicto de intereses, el velo de ignorancia actúa precisamente en dirección contraria, - ocasionando una decisión unánime en favor de los principios, causada por la igualdad de conocimientos y de intereses, ya que en el momento de la elección, dados los conocimientos asequibles, el interés general es el deseo de bienes primarios, lo único que podría variar sería la cantidad, o la clasificación, o valoración de tales bienes.

Creo que la unanimidad de decisión que se produce es precisamente otra de las causas que excluyen la justicia de las condiciones de la posición original.

El tercer aspecto del problema relativo a la justicia de las condiciones que Rawls plantea, es el que se refiere a las condiciones motivacionales. En este sentido, creo que dadas las condiciones de la posición original, existen dos postulados motivacionales: en primer lugar, que las personas que están en la posición original son racionales, y en segundo lugar que son altruistas, imperfectos, es decir, desean lograr su concepción del bien, pero no saben lo que ésta concepción implica. (60). Si orientamos los postulados --

(60) Ver en relación con esta afirmación "The Liberal Theory of Justice" Brian Barry. ed. ya citada. pág. 10.

motivacionales hacia los momentos previos a la elección, da la impresión de que los contratantes originales tratan de perseguir un "propio interés limitado", cuando Rawls los fuerza a que sus únicos deseos en la posición original sean bienes primarios; aún así, como he dicho anteriormente, permanece latente la idea de conflicto de intereses, ya que de otro modo, ni los principios, ni las condiciones de justicia, tendrían objeto. Si todos tuviesen los mismos intereses en la realidad, estaríamos ante un ejemplo de utopía, sociedad en la que a nadie es lícito resguardarse porque no habrá nada que temer.

Dado que lo que alimenta el mal en la sociedad son los intereses en la utopía no hay lugar para ellos, habría una armonía desinteresada y por lo tanto sin reales diferencias, una perfección indiferente, un aislamiento general de la obligación personal e intransferible de decidir.

El que la elección en la posición original, se lleve a cabo bajo circunstancias que incorporan límites motivacionales, no garantiza la justicia del resultado, aún cuando la elección se refiera a principios para juzgar las instituciones básicas y las leyes de una sociedad.

Si orientamos los postulados motivacionales hacia el resultado de la elección, es decir, hacia los principios, que no han de ser necesariamente principios de justicia, teniendo en cuenta la existencia de intereses individuales limitados, por parte de los contratantes, hemos de tener en cuenta cual es el contenido de esos

intereses individuales y porque esos intereses alientan especialmente la situación de los peor situados, o atribuyen prioridad a la libertad.

Es obvio que la enunciación de los dos principios, incorpora dentro de sí, la noción de bienes primarios, de aquellos bienes primarios que Rawls acepta como tales. Pero, si los contratantes originales, dado el velo de ignorancia, no saben lo que desean (a excepción de su deseo de bienes primarios), los principios elegidos, sean cuales fueren, serán elegidos precisamente en términos de satisfacción de deseos de bienes primarios, lo que no nos dice que principios han de ser elegidos, sino, cual será su contenido, ello nos lleva a considerar que en el momento de la elección, ha existido una valoración igual de los diferentes deseos (recordemos que el resultado es unánime e igual para todos difícilmente aceptable.

Por otro lado sería necesario tener la certeza de que los resultados de la elección de principios cuyo contenido son deseos, son moralmente aceptables.

Brian Barry en "Political Argument" (61), distingue entre principios cuyo contenido son deseos (want-regarding principles) y principios cuyo contenido son ideales (ideal-regarding principles).(62).

(61) "Political Argument". B. Barry. Routledge and Kegan Paul. London. 1965.

(62) Las teorías want-regarding, dan el mismo valor a todos los deseos, Tratan de lograr la maximización de los deseos en general, en este sentido coinciden con los presupuestos utilitaristas. Por el contrario, las teorías ideal-regarding, dan mayor valor a unos deseos que a otros.

¿Qué tipo de contenido incorporan los principios de la justi
cia que Rawls?, a mi modo de ver, la teoría de Rawls es una teoría
ideal, en el sentido de que maximiza la situación de los peor situa
dos, prefiriendo por tanto una maximización determinada a cualquier
otra o a una maximización general. Sólo desde este punto de vista,
que acepte la mayor valoración de unos deseos en contra de otros,
en relación específica con el principio de la diferencia, puede ser
la teoría de Rawls, una teoría ideal. Por el contrario, creo que si
contemplamos el resultado del proceso de elección a través del ve-
lo de ignorancia, hemos de admitir que el contenido de los princi
pios, son fundamentalmente deseos, cuya aceptabilidad moral provie
ne de las condiciones psicológicas que Rawls presupone en sus con
tratantes, con lo que nos encontramos de nuevo con que la aceptabi
lidad moral de los resultados, depende de condiciones irreales. fic
ticias e impuestas.

Hasta aquí, hemos visto como los postulados motivacionales -
(racionalidad y altruismo-imperfecto) desembocan en "intereses in-
dividuales conflictivos" cuyo contenido son deseos, y concretamen-
te, dadas las condiciones de conocimiento, deseos de bienes primarios.

Cuáles son ahora los medios que Rawls prevee podrán ser uti-
lizados en la consecución de tales deseos?. Hay dos aspectos funda
mentales que han de ser tenidos en cuenta, que los contratantes ori
ginales no saben lo que desean, y que los bienes primarios son co-
sas que todas las personas desean, es decir, la existencia de los
bienes primarios actúa de elemento nivelador del grado de conoci
miento de los contratantes. Si son cosas que todas las personas de
sean, también ellos las desearán.

A mi juicio, Rawls trata de crear unos deseos standard, muy generales y compartidos por todos, lo que facilita en cierto modo la elaboración a su vez de unos medios standard, para la consecución de tales deseos.

Estos medios son de dos clases. Por un lado esta lo que Rawls llama un "rational plan of life", un plan racional de vida, que definiría los objetivos principales de las personas.

Según Rawls, el bien para una persona consistiría en la ejecución de su plan racional de vida, en la mayor consecución posible de las cosas que desea. Si tenemos en cuenta, que una de las cosas que desean los contratantes son bienes primarios, podemos suponer, que una ejecución afortunada de un plan de vida racional, implica la consecución de la mayor cantidad posible de bienes primarios. (63).

Pero, aún cuando el deseo y los medios para conseguirlo, son los mismos para todas las personas, puede ocurrir que los diferentes bienes primarios, sean susceptibles de una valoración desigual por parte de las personas y que por tanto, mientras unas están interesadas en sostener como un objetivo vital, la maximización del bien del autorespeto, otras personas tratarán de que la riqueza o el poder, ocupe un lugar privilegiado en sus planes de vida, con lo que los resultados obtenidos a partir de unos deseos iguales y unos medios iguales para conseguir tales deseos, afectarían de ma

(63) Ver "The Liberal Theory of Justice". B. Barry. ed. ya citada. pág. 26 y 27.

nera muy distinta a los dos principios de la justicia rawlsianos, y en ciertos casos serían quizás incompatibles. Imaginemos que una persona, cuyo plan de vida se fundamenta en la consecución de la mayor cantidad de riqueza posible para sí, entre en contacto, por decirlo así, con el principio de la diferencia, que le ha de obligar a recortar sus perspectivas monetarias, en favor de otras personas, en el caso de este principio, en favor de aquellos peor situados.

El segundo tipo de medios standard, que Rawls prevee, para que sus contratantes puedan conseguir sus deseos, serían los derechos civiles y políticos de la tradición liberal (libertad de pensamiento y de conciencia, gobierno de la ley, derecho a participar en el proceso político, etc.), incluidos a su vez dentro de la clasificación de bienes primarios y ocupando una situación prioritaria respecto a otros bienes tales como el poder y la riqueza.

Para Rawls, los derechos civiles y políticos, entran dentro de la noción de "cosas que todas las personas desean" y son llave fundamental, para la posible existencia de sus principios en la sociedad.

A mi modo de ver, el error de Rawls en este caso, está en intentar que sus contratantes asuman unos determinados objetivos vitales, objetivos que considera especialmente meritorios; pero tales objetivos, abarcan toda la amplia gama de deseos y preferencias de las personas en las múltiples cuestiones, situaciones y cosas de la vida, y Rawls pretende reconducirlos hacia una determinada concepción de la sociedad que es la que le interesa, es decir, creo que

Rawls, a través de la imposición de límites sustantivos sobre los modelos de deseos humanos, lo que pretende es imponer una determinada concepción moral sobre las personas y sobre su vida en sociedad, concepción moral extraída de los presupuesto de un liberalismo ampliamente superado. (64).

Creo que Rawls no da opción a sus contratantes a enfocar libremente sus propias preferencias y convicciones argumentando, muy debilmente a mi parecer, desde el llamado principio Aristotélico, según el cual, los seres humanos disfrutan en el ejercicio de sus capacidades, siendo el disfrute mucho mayor, cuanta más capacidad se emplea, (en términos vulgares: cuanto más complejo es el problema a resolver), y dado que este principio no hace sino definir la racionalidad, siendo por tanto sus contratantes, personas racionales, actuarían en base a este principio.

Con ello, con este argumento, Rawls trata de sujetar a las personas cuando prevee, que alguna dificultad que pueda conllevar la limitación de deseos, ocasione una conducta de sus contratantes distinta a la prevista, así sus contratantes actuarían de acuerdo con sus criterios, (los de Rawls), no ya sólo en situaciones no conflictivas, sino también en aquellas otras que fuesen contra el propio interés o deseo, ya que en este caso, a partir de la consideración del principio Aristotélico, la superación de las dificultades, no sería otra cosa, sino el ejercicio de la propia racionalidad.

(64) Un extracto de su Teoría, en lo concerniente a este tema puede verse en : "A Theory of Justice" J.Rawls en "Philosophy as it is". Ed. Hoderich y Myles Burnyeat. Penguin Books. 1979. - págs. 57 a 59.

Creo que por tanto, los medios que Rawls ofrece para que sus contratantes lleguen a conseguir sus deseos no producen tal efecto, las personas no obtienen sus propios deseos, sino aquellos que Rawls supone que tienen desde su específica concepción moral y sin tener en cuenta que los deseos e intereses de las personas en la posición original no son los mismos deseos e intereses que tendrán en un futuro, ¿por qué habría de infravalorarse el interés actual en favor de un supuesto interés futuro?, ¿cómo puede comprenderse que el resultado de una elección que tiene como objetivo favorecer el propio interés particular, sea un derecho a la libertad y un derecho a la igualdad, sea en definitiva un derecho abstracto?

Creo que son muchas las lagunas que Rawls deja sin respuesta, pero concretamente, respecto al problema general de los postulados motivacionales, el defecto principal, es el de tratar de imponer - forzadamente características en los contratantes y en sus deseos e intereses. El recorte que supone la limitación de deseos a través de deseos y medios standard, ocasiona la misma situación que la - que se producía al aplicar el velo de ignorancia, imponiendo límites en todos los aspectos. para luego deducir unas conclusiones - forzadas.

El resultado de todo este análisis sobre si las condiciones existentes en la posición original, referidas tanto a la unanimidad del proceso de elección, como a los presupuestos de conocimiento o a los postulados motivacionales, son o no condiciones de justicia, es como hemos visto justamente lo contrario a lo mantenido por Rawls. A mi juicio, las condiciones que Rawls plantea en la posición ori-

ginal, no son condiciones de justicia. Nos queda ahora por ver, - en lo que se refiere a la posición original, si el resultado del planteamiento de la posición original es un resultado justo, como Rawls supone, o si por el contrario caben otras posibilidades, es decir, ¿puede derivarse un resultado injusto de la posición original?.

El primer problema que se nos plantea respecto al resultado del proceso de elección celebrado en la posición original, es que este resultado es diferente en tanto en cuanto, el proceso de elección se considere un acuerdo contractual, o un proceso electivo racional llevado a cabo individualmente, así, mientras que Rawls afirma que durante el proceso de elección tiene lugar un contrato, otros autores como Jean Hampton o Sidney Alexander, mantienen que lo que se produce es una elección individual (65).

A primera vista resalta el hecho de que nos encontramos ante un proceso de elección "...muy peculiar, en el que no existen intereses conflictivos que hayan de ser equilibrados, en el que todos prefieren los mismos principios, y en el que el acuerdo acerca de estos principios es unánime". (66).

(65) Ver: "Does Rawls have a Social Contract Theory?". Jean Hampton The Journal of Philosophy. Vol. LXXVII. Jun. 1980, págs. 315-338 y "Social Evaluation through Rational Choice" Sidney Alexander. Quarterly Journal of Economics. Nov. 74. págs. 597-624. Ver también: "Reply to Alexander and Musgrave" John Rawls. Quarterly Journal of Economics. LXXVIII. Nov. 1974, págs. 633-655.

(66) "Reply to Alexander and Musgrave" John Rawls. ed. citada. pág. 651/2.

Dadas las características del proceso, parece lógico preguntarse acerca de la necesidad de un acuerdo, cuando, la realidad es que no existen diferencias que negociar, si todos opinan lo mismo para que llegar a un acuerdo?. Rawls trata de afrontar este problema distinguiendo entre la noción de elección y la de intención, es decir, trata de demostrar que puede ocurrir que todos lleven a cabo la misma elección sin tener en mente la misma intención, así, puede ocurrir que mientras unas personas acepten el resultado de su elección (tengan buena intención por así decirlo), otras, aún realizando la misma elección, no estén dispuestas a aceptar los resultados, (en este caso tales personas tendrían una mala intención).

Dice Rawls al respecto "...en general, la clase de cosas acerca de las cuales puede lograrse un acuerdo, está incluida y es menor, que la clase de cosas que pueden ser racionalmente elegidas. Podemos deducir, utilizar una oportunidad, y al mismo tiempo considerar que, si las cosas se ponen en contra nuestra, haremos lo que podamos para establecer la situación anterior. Pero si llevamos a cabo un acuerdo o un contrato, hemos de aceptar el resultado, y por lo tanto, para demostrar nuestra buena fe, no sólo hemos de respetarlo, sino que hemos de creer que racionalmente hemos de hacerlo así. Así pues, la condición contractual es un límite importante... La idea es esta: ya que todos han de actuar de buena fe, y no simplemente realizar la misma elección, no se permite que nadie acuerde un principio, si se duda de que será capaz de respetar o mantener las consecuencias de su aplicación". (66).

Si consideramos que el proceso de elección, es un proceso de elección racional llevado a cabo individualmente, veremos que una

persona que cree que las consecuencias de su elección son perjudiciales para ella, tratará de deshacer o de retirar su elección, rebotayéndose a la situación anterior al momento en que realizó tal elección. No existe nada que se lo impida. Pero si por el contrario, aceptamos como mantiene Rawls, la existencia de un contrato, en este caso, no habría posibilidad de restituir la situación previa a la elección, tal elección no podría ser disuelta y habría de aceptarse obligatoriamente su resultado, fuese éste perjudicial o no.

La aceptación de la existencia del contrato, tiene un poder obligatorio sobre la persona que lo lleva a cabo, impidiendo que altere la decisión tomada previamente. es decir, se elige una vez y para siempre, no hay una segunda oportunidad y se considera que la elección realizada es irrevocable. Por tanto, desde la perspectiva de la interpretación contractual del proceso de elección, se puede constatar la existencia de dos límites; un primer límite sería la misma irrevocabilidad de la elección y un segundo límite, de acuerdo del primero, sería la aceptación obligatoria de los resultados de la elección, sean cuales fueren. Estos límites son los que Rawls llama "Strains of commitment", es decir, exigencias derivadas del compromiso o acuerdo contractual, y son de nuevo recursos que Rawls utiliza para que la elección recaiga indefectiblemente sobre sus dos principios, y se acepten (no libremente desde luego) los resultados de la aplicación a las instituciones de la sociedad.

Pero, no sólo existen estos dos límites. Si aceptamos que el significado del término "contrato" implica tanto una promesa que las partes se hacen entre sí, promesa que convierte en obligatoria

la conducta de las partes, como un intercambio de beneficios y pérdidas (el beneficio que te he prometido o la pérdida que he prometido sufrir a cambio de tu promesa de un beneficio para mí, o de tu promesa de sufrir tú una pérdida que yo considero deseable); observaremos que aparece un nuevo límite que afectaría al proceso de elección, la restricción resultante de la reciprocidad (intercambio) de las demandas. Por último, el velo de ignorancia supone también un límite en cuanto que ocasiona que se rechacen todas aquellas concepciones de la justicia que permitan que algunos miembros de la sociedad tengan una cantidad demasiado pequeña de bienes primarios, dado que en el futuro cualquiera podría ser una de esas personas.

Veamos ahora, como desde esta interpretación del contrato, - pueden existir, dadas las características que Rawls plantea, diferentes procesos de elección; que llevan a producir distintos resultados. (67).

Existen tres modelos posibles del proceso de elección planteado en la posición original rawlsiana, modelos que denominaré M1, M2 y M3.

El primer modelo M1, sobre la deliberación de un grupo en la posición original, supone que los pasos o etapas en el proceso de deliberación son las siguientes: 1). He aceptado la posición original con el fin de elegir una concepción de la justicia para mi sociedad, por ello, me someto a las siguientes exigencias y condiciones

(67) En esta clasificación de los diferentes procesos de elección seguiré el argumento mantenido por Jean Hampton en su artículo "Does Rawls have a Social Contract Theory?", edición ya citada.

nes que conlleva la posición original; 2). estoy sujeto al velo - de ignorancia; 3). poseo una personalidad moral en cuanto soy un - ser humano, es decir, soy racional, no envidioso, poseo una aver- sión normal hacia el riesgo, un sentido de la justicia, y una capa- cidad de construir un plan de vida que me hará conseguir lo que - considero mi propio bien; 4). deseo la mayor cantidad posible de - bienes primarios; 5). puedo ocupar cualquier puesto o lugar que ig- noro en la futura sociedad; 6). cuando elija una concepción de la justicia, he de tener en cuenta las necesidades e intereses genera- les de cada persona en la sociedad, y los derechos de las personas en tanto seres morales, sea cual fuere su posición social o su con- cepción del bien; 7). sé que las circunstancias o condiciones de - justicia regirán en mi sociedad; 8). mi elección está sujeta a los límites derivados del concepto de lo justo (por lo tanto la concep- ción que elija será general, universal y comprensible) . ha de sa- tisfacer las condiciones de publicidad y finalidad, y ha de imponer orden respecto a las demandas conflictivas; 9). a todos los situa- dos en la posición original, se le exige un acuerdo unánime sobre una concepción de la justicia para una sociedad bien ordenada; 10). todos los situados en la posición original, en virtud de su suje- ción a los mismos límites y condiciones que yo padezco, son defini- dos únicamente como personas morales que desean la mayor cantidad posible de bienes primarios; 11). todos somos iguales en la posición original. Nadie será por tanto capaz de utilizar un poder mayor - (que no tiene) para imponer una decisión no contractual a través - de la fuerza; 12). la elección de la concepción de la justicia que llevaré a cabo, será definitiva y obligatoria (es la irrevocabili- dad derivada del contrato o acuerdo); 13). por tanto, en base a 12).

6). y 3). he de asegurarme de que se logre un acuerdo, acerca de - una concepción de la justicia, que una vez actualizada, me permitirá expresar mi naturaleza o modo de ser más esencial. En base a 3). no importa la posición social en la que me encuentre, según 6). por que sólo entonces será capaz de prometer, según lo exige 12). que estaré obligado por el acuerdo; 14). estas condiciones, de la 1). a la 13)., me llevan a razonar de acuerdo con la regla maximin, es - decir, he de asegurarme de que elegimos una teoría de la justicia, que me permitirá obtener la mayor cantidad posible de bienes primarios, aunque sea la persona peor situado o menos aventajada de la sociedad.

El segundo modelo de razonamiento, M2, supone que los contratantes en su proceso de deliberación, pasan por las siguientes etapas: 1). me integro en la posición original para elegir una concepción de la justicia para mi sociedad, por tanto, he de someterme a los límites y condiciones impuestos por la posición original; 2). estoy bajo el velo de ignorancia; 3). me defino como un ser moral; 4). deseo la mayor cantidad posible de bienes primarios; 5). dado que no se cuál es mi identidad específica, puedo ser cualquiera en la sociedad; 6). se que en la sociedad existirán y se aplicarán, las circunstancias de la justicia; 7). estoy sujeto a los límites del concepto de "justo"; 8). a todos los situados en la posición original, se les exige un acuerdo unánime sobre una concepción de la justicia para una sociedad bien ordenada; 9). todos en la posición original, en virtud de su sujeción a los mismos límites y condiciones que yo, son concebidos como personas morales que desean la mayor - cantidad posible de bienes primarios; 10). todos somos iguales en la posición original; 11). la elección que llevaré a cabo de una -

concepción de la justicia es para siempre y obligatoria en cuanto a sus resultados (límite de irrevocabilidad); 12). estoy sujeto a las restricciones de las demandas de reciprocidad; 13). estas condiciones 1). al 12)., me llevan a razonar de acuerdo con la regla maximin, es decir, me llevan a un acuerdo contractual, sobre la concepción rawlsiana de la justicia, concepción que, de entre todas las demás asequibles, responde mejor a las exigencias 1 a 13.

A partir de la enumeración de las características de estos dos modelos de decisión, dos son los resultados que pueden producirse, o bien en estos modelos, o al menos en alguno de ellos se produce un contrato (supuestas las características atribuidas a la noción de contrato: promesa e intercambio), o bien estos dos modelos o alguno de ellos ocasionan la aplicación de la regla maximin, que desemboca en la elección de los dos principios, considerando, que la aplicación de la regla maximin, es "...un criterio de elección apropiado, pero no para un grupo de personas que tratan de tomar una decisión; ni para una elección individual realizada en situaciones en las que otros están presentes, sino que sería un criterio de elección apropiado, para una elección individual, bajo condiciones de completa incertidumbre". (68).

Si aceptamos la afirmación de Rawls, de que sus contratantes originales proceden a aplicar la regla maximin, dado que la posición original es una situación de incertidumbre y dado que existe el velo de ignorancia, lo que ocasiona que nadie sepa que lugar ocupará

(68) "Does Rawls have a Social Contract Theory?". Jean Hampton. ed. ya citada, pág. 327.

en el futuro, es difícil entonces, aceptar la existencia de un contrato en la posición original, ya que en este caso, aplicando la regla maximin, no existe ningún intercambio de consideraciones, no existe por tanto ningún contrato es decir, el contrato y la aplicación de la regla maximin son mutuamente incompatibles.

Que ocurre entonces en M1 y M2?, ¿posibilita alguno de estos modelos la existencia de un contrato?. Veamos en primer lugar, cuáles son las diferencias específicas, entre estos dos modelos de liberación.

Respecto a M1, podemos observar, que aquí, el velo de ignorancia conjuntamente con la condición de irrevocabilidad, fuerzan a los grupos a aceptar los dos principios, porque solo ellos les permitirán conseguir una cantidad aceptable de bienes primarios, en caso de que en la futura sociedad, se encuentren situados en los niveles más bajos de la sociedad; pero también, el velo de ignorancia, que incorpora la situación de incertidumbre, imposibilita las preferencias competitivas, respecto a cualesquiera de las concepciones de justicia alternativas. Ninguno de los grupos, invoca una concepción diferente, porque ignoran las concepciones morales que mantienen y los hechos personales que harían preferible una de las alternativas.

Aquí, en M1, el contrato solo sirve para asegurar que cada grupo acepta que su decisión es final e irrevocable, solo se tiene en cuenta una de las características del contrato, la promesa. Todos prefieren la misma concepción de la justicia, porque todos afrontan el mismo problema de incertidumbre, lo que les lleva separada e in

dependientemente, a invocar la regla maximin, para resolver el problema de elección.

Por tanto, la adopción de los dos principios, por parte de los grupos, no se hace a cambio de que otros grupos también los exijan, no se intercambian promesas para obligar a que algún grupo acepte esta concepción de la justicia. Sólo existen, una serie de deliberaciones y decisiones independientes aunque idénticas, en este proceso de elacción, no hay por consiguiente contrato en este modelo M1, y dado que las deliberaciones y decisiones que realizan las personas situadas en la posición original, son idénticas, es lo mismo que considerar que es una sola persona la que lleva a cabo la deliberación, ya estaríamos entonces dentro de los límites de aplicación de la regla maximin, dado que existiría una elección individual, bajo condiciones de incertidumbre. (69).

Respecto al 2º modelo, M2, aquí, la cláusula 12). referida a la restricción resultante de la reciprocidad de las demandas, sustituye a la obligatoriedad derivada del acuerdo contractual (o strains of commitment). Esta reciprocidad de las demandas, implica que, dado que he de llegar a un acuerdo con las demás personas iguales a mí y en mi misma posición, y en tanto estoy interesado en obtener la mayor cantidad posible de bienes primarios, he de modificar mis demandas en relación con las demandas de los demás, de tal

(69) Ver en relación con el tema: "El juego de prometer" R.H. Hare en "Teorías sobre la Ética". Philippa Foot. Fondo de Cultura Económica. México. 1974. Trad. de Manuel Arbolí. págs. 171 a 187. Versión original en "Theories of Ethics". Philippa Foot. Oxford. University Press. London. 1967.

modo que podamos lograr un acuerdo. Sabiendo además que aceptar ta las modificaciones. en caso de que sean incorporadas en la concepción de la justicia que resulte elegida, es decir, en este caso, el dato decisivo para la elección son las demandas de los demás. ya - que si en base a ellas se produce modificación yo he de aceptarla obligatoriamente. Por tanto, en este modelo influye la irrevocabilidad derivada de la condición contractual (logro del acuerdo) y la obligatoriedad derivada no del acuerdo contractual sino de la reciprocidad de las demandas, que me obliga a aceptar tanto la modificación de mis propias demandas como el resultado que se produzca.

Creo que este modelo de decisión M2, incorpora aparentemente los dos procedimientos de decisión que anteriormente he calificado de incompatibles: el procedimiento contractual y la regla maximin.

Por un lado, dado que el procedimiento contractual opera cuando hay preferencias diferentes, respecto a alternativas que han de ser equilibradas, si se utilizaría este procedimiento en M2, ya que la restricción resultante de las demandas de reciprocidad, y la - obligatoriedad de la aceptación de los resultados de la elección, supone que se ha de dar una respuesta a los demás, por los beneficios que se espera recibir a través de la decisión contractual, existen por tanto las dos características del contrato: promesa e intercambio.

Pero, en tanto que la posición original, al incorporar el velo de ignorancia se convierte claramente en una situación de incertidumbre (situación necesaria para la aplicación de la regla maxi-

min), y dado que el velo de ignorancia prohíbe, o desecha, la falta de acuerdo entre los grupos, acerca de que alternativa es preferible, elimina la posibilidad de un contrato basado en un intercambio de consideraciones, y convierte en apropiada la invocación de la regla maximin, que selecciona en estas circunstancias, los dos principios, como la mejor concepción de la justicia.

Así pues, creo que aunque aparentemente en este modelo M2, el procedimiento de deliberación utilizado es el procedimiento contractual, el velo de ignorancia imposibilita la aplicación de tal procedimiento en favor de la regla maximin. No existe por tanto, en ninguno de los dos modelos analizados, un procedimiento contractual.

Veamos por último, que ocurre respecto al tercer modelo de decisión que preveíamos, respecto a M3.

Decía anteriormente que el que las deliberaciones entre las diferentes personas fuesen idénticas, posibilitaba asumir que la deliberación se lleva a cabo por una sola persona o grupo único. Este modelo M3, convierte la elección de los dos principios en el resultado de la elección de un grupo único. (70).

Las características de M3, son las siguientes: 1). acepto la posición original, para elegir una concepción de la justicia para mi sociedad, por tanto, me someto a los límites y condiciones de -

(70) Hay aquí cierta analogía con la figura del "espectador imparcial" que asumía todas las características de un status social a la hora de proceder a una clasificación o valoración de los mismos.

la posición original; 2). estoy sujeto al velo de ignorancia; 3). me defino como un ser racional; 4). deseo la mayor cantidad posible de bienes primarios; 5), dado que no se nada acerca de mi identidad concreta, puedo ser cualquiera en la futura sociedad; 6). - cuando elija una concepción de la justicia, he de tener en cuenta las necesidades e intereses generales de cada persona en la sociedad, no importa cual sea su posición; 7). sé que las circunstancias de la justicia se producirán en mi sociedad; 8). mi elección esta sujeta a los límites del concepto de "justo", uno de los cuales es el límite de irrevocabilidad y de finalidad, que supone que la concepción elegida se mantendrá incondicionalmente en mi sociedad; 9). por tanto, a partir de 8). 6). y 3)., he de elegir una concepción de la justicia, que una vez actualizada, me permita expresar mi naturaleza definida en 3)., no importa cual sea la posición social en la que me encuentre, porque solo entonces seré capaz de aceptar la aplicación incondicional de la concepción; 10). estas condiciones, 1). a 9)., me llevan a razonar de acuerdo con la regla maximin, y todo ello me lleva a elegir una concepción de la justicia que incorpore los dos principios rawlsianos que, de todas las concepciones de justicia asequibles, mejor cumple las exigencias 1). a 10).

Como se puede observar por las características enunciadas, los límites que aparecen en este modelo M3, no son los mismos, o - por lo menos exactos a los que encontramos en los modelos anteriores. Aquí el límite proviene de la restricción causada por la conciencia de que ésta concepción habrá de ser aplicada incondicionalmente y no por una condición de irrevocabilidad, generada por las exigencias del contrato.

Si como decía anteriormente, en base a la identidad de los juicios, consideramos que la elección se lleva a cabo por una persona o grupo único, ¿por qué ha de ser entonces necesario lograr un acuerdo acerca de algo sobre lo que no hay nada que discutir?.(71).

Creo que tampoco existe en este tercer modelo un procedimiento contractual, es precisamente aquí en M3, donde más claramente se aprecia la exigencia de la regla maximin como procedimiento de decisión, pero, si el recurso procedimental de Rawls, no puede extraerse de la teoría tradicional del Contrato Social, donde podemos encuadrarlo?.

Dice Rawls en este sentido que "...la posición original puede considerarse como una interpretación procedimental de la concepción Kantiana de la autonomía y del imperativo categórico" (72).

Si partimos de la idea Kantiana del imperativo categórico, observaremos que el método de razonamiento empleado para que una persona consiga sus objetivos, puede ser utilizado de dos formas, dando lugar a dos tipos de conductas, heterónoma y autónoma.

Si los objetivos de una personas, son dictados por la razón, y la ley moral (o imperativo categórico Kantiano) es el método de razonamiento utilizado para perseguir esos objetivos de la razón, éste método actuará, examinando la máxima (el por qué de una actuación particular) de un agente, independientemente de sus intereses

(71) La identidad de juicios, es producto de la aplicación del velo de ignorancia.

(72) "Teoría de la Justicia", J.Rawls. ed. citada. pág. 293.

y deseos, para convertir esta máxima en ley universal. Así pues, - este método de razonamiento, es anterior a la definición del objeto moral, y prescribe una elección libremente realizada. Aquí, el agente moral, actúa a través de una ley que se da a si mismo, es decir, actúa autónoma y libremente (73).

Si por el contrario, el objeto u objetivos a conseguir, vienen definidos por los deseos e intereses de la persona, y la razón, es decir, el método de razonamiento, se emplea sólo para buscar el mejor medio de conseguir el objeto, estamos ante una situación inversa a la anterior, ya que en este caso, el agente moral - permite que los deseos definan sus objetivos, y por tanto sus conducta no sería autónoma sino heterónoma.

¿Cómo afecta entonces, el imperativo categórico Kantiano, al tercer modelo de deliberación, que se desarrolla en la posición - original rawlsiana?.

(73) Sobre la noción de imperativo categórico, ver "Critique of Practical Reason", M.Kant. Trad. por Lewis W. Beck. Indianapolis. Bobbs-Merrill. 1956; ed. castellana "Crítica de la razón Práctica". M.Kant. Traducción de J.Rovira Armengol. Losada. Buenos Aires. 1968; sobre la definición de imperativo categórico ver: "Principios Metafísicos del Derecho". M.Kant. Trad. de J.L. Izquierdo Hernández. Americanale. Buenos Aires, 1974, pág. 31. - Kant lo define así: "El imperativo categórico es el que piensa e impone necesariamente la acción, no en cierto modo, mediatamente por la representación de un fin que por ella pudiera conseguirse, sino inmediata y como objetivamente necesaria, por la simple representación de esta acción misma". Ver asimismo, en relación con el tema: "Acting on Principles - An Essay in Kantian Ethics". Onora Nell N. York. Columbia, 1975.

A mi juicio, la deliberación que las personas efectúan en la posición original, es muy similar a la prueba de universalización del procedimiento Kantiano del imperativo categórico. Del mismo modo que un agente moral, que utiliza la ley moral Kantiana, juzga un plan de acción, considerando que ocurriría si todos actuasen de ese modo, el M3 rawlsiano, juzga una concepción de la justicia, forzando a considerar a la persona que delibera (a través del velo de ignorancia) lo que sería una sociedad regulada por esta concepción, sociedad en la que esta persona podría ser cualquiera. Así, ambos procedimientos, transforman la perspectiva auto-interesada de una persona, en una perspectiva que tiene en cuenta, todos los intereses de los agentes racionales.

Además, Rawls coincide con Kant, al utilizar un método de razonamiento para definir un objetivo moral, de tal modo que la conducta llevada a cabo, lo sea libremente.

A través del velo de ignorancia, Rawls asegura que nuestros deseos e inclinaciones personales, no definen la concepción de la justicia que deseamos, lo que convertiría en heteronoma nuestra elección. Creo que por el contrario, desde este punto de vista, Rawls define la justicia, a través de un procedimiento que representa la razón práctica, y que define una elección libre.

Dice Hampton en este sentido "...concibiendo que la deliberación en la posición original, es llevada a cabo por un único deliberador que sigue los dictados de su razón práctica, en vez de caracterizarla como una deliberación llevada a cabo por muchos grupos

tratando de efectuar un contrato, es un modo mejor de mostrar como Rawls concibe un Estado organizado de acuerdo con los dos principios, como algo que consentiríamos voluntariamente, reconociendo como auto-impuestas, sus exigencias y obligaciones". (74).

b) Crítica al primer principio de la justicia: El principio de la máxima libertad.

El objetivo de las deliberaciones llevadas a cabo en la posición original, es la elección de un conjunto de principios a través de los cuales se evaluarán las prácticas sociales.

En este sentido, Rawls en su teoría, supone que la elección recaerá sobre sus dos principios de la justicia, el principio de la libertad o de la máxima libertad, igual, y el principio de la diferencia; principios que han de ser invocados en orden lexicográfico, siendo el primer principio anterior en su aplicación al segundo.

El primer principio, tal y como lo define Rawls dice lo siguiente: "Cada persona, tiene un derecho igual, al mayor sistema - de libertades básicas posible, compatible con un sistema similar, de libertad para todos". (75).

Rawls parte de la base, de que los grupos en la posición original, elegirán este principio como elemento integrador de las li-

(74) "Does Rawls have a Social Contract Theory". J. Hampton. ed. Citada. pág. 338.

(75) "Teoría de la Justicia", J. Rawls. ed. citad, pág. 32.

bartades de la ciudadanía igual y lo considerarán lexicográficamente anterior, al principio de la diferencia que afecta, a las desviaciones justificables a partir de una distribución económica igual.

Dice Wolff en este sentido "Podemos decir que el primer principio enuncia la esencia del sistema de igualdad política y legal desarrollado a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX como marco de operaciones del capitalismo industrial..." (76).

La primera contradicción que se nos presenta, a partir del enunciado del primer principio, es la incompatibilidad que existe entre la regla de prioridad que lo acompaña. (he aludido ya, a que este principio ha de satisfacerse antes que el principio de la diferencia) y lo que Rawls llama concepción "general" de la justicia.

Hay dos momentos en los que Rawls alude a la regla de prioridad, uno cuando en relación con la teoría de los bienes primarios (aquellos bienes que todas las personas desean), lleva a cabo una enumeración de tales bienes (derechos y libertades, oportunidades y poderes, renta, riqueza, etc.), dividiéndolos en dos grupos, un grupo contiene los derechos y las libertades y el segundo grupo - el resto de los bienes primarios, confiriendo una especial importancia a los primeros lo mismo que al bien primario del auto-respeto, es decir, la prioridad que impone en el sistema de bienes primarios, supone que se han de maximizar primero los derechos y las libertades, y después los demás bienes.

(76) "Understanding Rawls". Robert P. Wolff. ed. citada. pág. 87.

El segundo momento en que Rawls alude a la regla de prioridad, es cuando impone un orden serial para la aplicación de los principios, considerando el primer principio lexicográficamente anterior al segundo.

Sin embargo cuando Rawls divide su teoría de la justicia en dos partes, la concepción general y la concepción específica, rompe, como ahora veremos ese esquema de prioridades.

La concepción general de la justicia se refiere al segundo principio, al principio de la diferencia, y supone que en toda sociedad las desigualdades existentes, redundarán en beneficio de los sectores peor situados. La concepción específica, por el contrario, se refiere al primer principio, al principio de libertad.

Rawls parte de la suposición de que sus dos principios con la regla de prioridad que incorporan, podrían ser aplicaciones directamente a una sociedad real, siempre que dicha sociedad hubiese alcanzado un mínimo deseable de desarrollo material y de bienestar social; en tal caso no habría problema, sus dos principios se aplicarían en orden serial. Pero que ocurre con aquellas sociedades que no han alcanzado dicho nivel de desarrollo material?. Es en estos dos casos donde quiebra la regla de prioridad ya que, Rawls permite que una sociedad situada en las primeras etapas de su desarrollo económico y social, revoque o anule la regla de prioridad, y sacrifique cierto grado de libertad, en favor de un aumento de bienestar material. (77). Es cierto que Rawls apunta después, que esta quie-

(77) Otro problema sería el de definir en términos económicos el baremo con el que medir ese "nivel aceptable de desarrollo" al que Rawls alude.

brade la regla de prioridad, durará solo mientras se alcanza el - nivel de desarrollo adecuado, y que una vez alcanzado éste, se aplicaría en su totalidad, es decir, que Rawls permitiría unas restricciones de libertad no permanentes, apuntadas hacia conseguir después de libertad mayor exenta de restricciones, las restricciones de libertad operarían a largo plazo en favor de la libertad misma.

Dice Wolff "La prioridad de la libertad, articula la profunda convicción rawlsiana, de que el respeto mutuo por la ciudadanía igual, expresa el reconocimiento que los hombres hacen de su personalidad moral y de la de los demás... La regla de prioridad, ocasiona también, el que se separen los problemas políticos (status legal, garantías constitucionales, y formas gubernamentales), de los problemas económicos, relativos a la estructura del mundo del trabajo, las operaciones de mercado y la distribución de renta y status. Es por esta razón, por la que Rawls establece dos posiciones relevantes . para cada persona en la estructura básica de la sociedad, la primera, la ciudadanía igual corresponde al principio de libertad igual la segunda, el lugar que uno ocupa en la distribución de renta y riqueza, corresponde al principio de la diferencia" (78).

Respecto a la regla de prioridad , se plantea a mi juicio, - dos cuestiones fundamentales, una se referiría a porque los grupos en la posición original, elegirían el primer principio haciendo hincapié en la regla de prioridad, la segunda apuntaría al significado y modo de aplicación, de dicha regla.

(78) "Understanding Rawls" Robert P. Wolff. ed. citada. pág. 82.

A primera vista, y de una manera muy general, la regla de - prioridad, supone, además de la aplicación serial de los principios, que la libertad solo pueda ser restringida en favor de la libertad en si misma, es decir, como apuntaba anteriormente, una restricción momentánea, teniendo en cuenta una libertad igual permanente.

Pero, ¿es la libertad igual, la libertad más extensa posible? o ¿cabe una libertad mayor pero desigual?.

Rawls, en relación con las restricciones de libertad plantea dos casos: o bien una libertad menor (que la libertad igual), sirve para reforzar, el sistema total de libertad, compartido por todos, es el caso de la restricción en favor de la libertad en si misma, o bien, una libertad menor que la libertad igual, ha de ser aceptada por aquellos que poseen una libertad menor. Creo que en este segundo supuesto, volveríamos al problema de localizar un baremo - con el que poder medir o valorar una libertad menor o más extensa, que nos diga que cantidad de libertad, o que cantidad de cosas, - efectos de la libertad, serían necesarias en cada caso, para situar nos por encima o por debajo de la libertad igual.

Dice Wolff al respecto "...es difícil formular una noción utilizable de medida de libertad, en cuyos términos se pueda juzgar, si un sistema de leyes, permite una mayor o menor cantidad de libertad de expresión" (79).

(79) Vid. pág. 90
Ver en relación con el tema "A note on the priority of Liberty" Joseph de Marco and Samuel A. Richmond. Ethics. Vol. 87/2. Jan. 1971.

Respecto al problema de si los grupos en la posición original, elegirían el primer principio con la regla de prioridad que conlleva, creo que hay que tener en cuenta que el objetivo de la elección para los grupos, es una concepción de la justicia (o principios) que mejor les asegure que podrán llegar a una consecución feliz de sus planes de vida y por tanto a la adquisición deseada de bienes primarios, pero no tienen medio de saber si el énfasis sobre un determinado bien (la libertad), énfasis ocasionado por la regla de prioridad, les resultará especialmente beneficioso, sobre cualquier otra elección que hiciese especial hincapié, no ya sobre la libertad, sino sobre otros bienes, como podrían ser, la renta y la riqueza.

Una vez expuestas estas dos cuestiones, que se plantean de un modo a priori, es necesario analizar cuál es el contenido específico, del enunciado del primer principio de la justicia.

Cuando Rawls se refiere a "un sistema total de libertades básicas iguales" supone que ha lograrse un equilibrio estable entre todas las libertades, supone por tanto, que si la maximización de una determinada libertad, no concuerda con la maximización de otra o de varias, han de combinarse porciones de diferentes libertades, hasta lograr una estimación de la cantidad total de libertad, generada por combinaciones alternativas de las diferentes libertades.

Dice Rawls en este sentido "...son los miembros de la Convención Constitucional o del legislativo, los que han de decidir, como han de especificarse las diferentes libertades, de tal modo que

se consiga el mejor sistema de libertad igual; han de equilibrar una libertad con otra..." (80).

Por otro lado, cuando Rawls habla de "máxima libertad igual" parece tener en cuenta un criterio maximin para la distribución de libertad, que incorpora dos elementos: el elemento máximo y el elemento igual.

El elemento igual, supone que de dos situaciones, una de las cuales ofrece más igualdad que la otra, ha de preferirse aquella - que produzca una igualdad mayor. En el caso de que ambas situaciones conlleven la misma igualdad, ha de preferirse aquella que conlleve una cantidad mayor de libertad, lo que implica que el criterio interpretativo, o definitorio es siempre la igualdad y no la - cantidad de libertad, es fundamental que la libertad sea igual, la cantidad de libertad, ocupa desde este punto de vista un lugar secundario.

El elemento máximo, implica (lo mismo que ocurre respecto al principio de la diferencia) que en caso de que exista una libertad desigual, esta desigualdad afectará favorablemente a la libertad - de los que poseen una libertad menor, llevándola hacia los límites más extensos posibles, permisibles por la desigualdad.

Pero cuando Rawls afirma que la desigualdad afecta favorablemente a aquellos que poseen una libertad menor, hemos de suponer,

(80) "Teoría de la Justicia". J.Rawls. ed. citada. pág. 236.

que tales personas aceptan su libertad menor y por lo tanto la desigualdad les favorece en cuanto amplía su libertad, siempre dentro de los límites precisos. Porque habrían de aceptar estas personas una libertad menor, es decir, la desigualdad, a cambio de la pequeña ventaja que supone tal desigualdad, al ampliar los límites de su libertad menor?

En base a que criterio, a que razonamiento, estas personas - han de aceptar una ventaja más pequeña (la ampliación de su libertad menor, dentro de la desigualdad), cuando podrían optar por una ventaja mayor que sería la desaparición de la desigualdad y el acceso de la libertad menor a la libertad igual?.(81).

El criterio de Rawls es el de admitir la desigualdad, siempre que ésta, opere produciendo esa pequeña ventaja de ampliar la libertad menor, dentro de los límites de la desigualdad.

Creo, que, dado que en la posición original, los grupos tratan de llegar a una posición que incremente su bien, y dado que no saben si en el futuro pertenecerán a ese grupo de personas con una libertad menor, no se decidirían en favor de aceptar la desigualdad, ya que pueden obtener una ventaja mayor eligiendo la desaparición de la desigualdad, así, sean quienes fueren en el futuro, habrán maximizado la posibilidad de obtener ventajas. Por lo tanto, estoy de acuerdo con Rawls, (cuando respecto a la restricción de la liber

(81) Ver en este sentido "Rawls Principle of Equal Liberty" R.F. - Ladenson. Philosophical Studies, 23, 1975, págs. 49-61.

tad, planteaba los dos casos posibles de una libertad menor que re fuerza el sistema total de libertad compartido por todos, y una li bertad menor que la libertad, igual, aceptada por aquellos que poseen una libertad menor) en lo que se refiere al primer caso, es - decir, siempre que la restricción desemboque en una libertad menor pero igual para todos, pero no veo porqué la libertad menor que pro viene de una desigualdad ha de ser aceptado por los que la padecen. (82).

En segundo lugar es necesario preguntarse que implica para - Rawls el concepto de libertades básicas, cuales son a su juicio las libertades fundamentales.

Rawls enuncia tres tipos de libertades básicas: la libertad política, la libertad de conciencia y el gobierno de ley, haciendo especial hincapié en todos los problemas que afectan a la libertad de conciencia.

La libertad política aparece definida como aquella libertad que incorpora todas las libertades de una ciudadanía igual.

Dice Rawls "...al principio de igual libertad cuando es apli cado al proceso político definido por la Constitución, lo denomina rá, principio de (igual) participación. Este principio exige que - todos los ciudadanos tengan un derecho igual, a tomar parte y a de terminar el resultado del proceso constitucional que establece las

(82) Ver "The Liberal Theory of Justice", B. Barry. e/c. pág. 40 y ss.

leyes que se han de obedecer". (83).

El gobierno de la ley, considerado por Rawls, una libertad básica incorpora a su vez varios preceptos o principios, incorpora el principio de que deber implicar poder, el precepto de que todos los casos similares han de ser tratados de un modo similar, el precepto de que no hay delito sin ley del mismo modo que aquellos - otros preceptos que definen la noción de justicia natural, que exige que los jueces sean justos e imparciales y que nadie juzgue su propio caso.

La libertad de conciencia la concibe Rawls no exenta de límites cuando dice "Todo el mundo está de acuerdo en que la libertad de conciencia esta limitada por el interés común en el orden y la seguridad públicos" y hace hincapié en ello diciendo "Los miembros del Congreso Constituyente tiene entonces que escoger una Constitución que garantice una libertad igual de conciencia regulada únicamente por las formas de argumentación generalmente aceptadas y limitada únicamente cuando tales argumentos establezcan una interferencia razonablemente cierta con lo esencial del orden público". - (84). Dada la noción de prioridad de la libertad, el único argumento que justifica tal límite se deriva del hecho de que de no hacerse así el daño sería mayor, y no solo el daño sino también en la pérdida de libertad. En cierto modo, este límite es una medida de protección de la libertad.

(83) "Teoría de la Justicia". J. Rawls, ed. citada. pág. 256

(84) "Teoría de la Justicia". J. Rawls. ed. citada. págs. 246-249.

Cómo afecta por tanto el contenido de la libertad (considerada, desde el punto de vista de Rawls) al que me he referido, a las libertades básicas, existe igualdad en el disfrute de las libertades fundamentales o hay intercambios de libertad?

Partimos de la diferenciación a la que he aludido anteriormente, entre concepción general y concepción especial de la justicia, mientras que la concepción general se refiere a una distribución igual de libertad, pero no a su maximización, la concepción especial (los dos principios) con la regla de prioridad que incorpora, no admite restricciones de libertad a menos que tales restricciones fuesen en beneficio de la libertad misma.

El enunciado de la concepción general según Rawls es el siguiente: "Todos los valores sociales, -libertad y oportunidades, renta y riqueza, y así como las bases sociales y el respeto a sí mismo-, habrán de ser distribuidos igualitariamente, a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores, redunde en una ventaja para todos" (85).

El estadio o nivel de civilización en el que se aplica la concepción general, es relativamente bajo, no cumple las condiciones necesarias de desarrollo material, y por tanto, se admiten restricciones que afectarían a la libertad y a los derechos fundamentales, hasta que la sociedad alcance un nivel aceptable, en el que entraría en juego la concepción especial de la justicia, es decir, los dos principios con la regla de prioridad que incorporan.

(85) "Teoría de la Justicia", J.Rawls ed. citada. pág. 84.

Dice Rawls "...la concepción especial gobernará o estructurará las sociedades que se han desarrollado, hasta el punto de que los deseos básicos de las personas pueden ser cumplidas... y las condiciones sociales permiten el establecimiento efectivo de los derechos fundamentales... si no existen estas condiciones, la libertad igual puede ser negada, si ello es necesario para elevar el nivel de civilización de modo que a su debido tiempo, estas libertades puedan ser disfrutadas". (86).

Por tanto, las libertades básicas solo aparecen protegidas frente a cualquier interferencia, en la teoría rawlsiana, cuando entra en juego la concepción especial pero no durante la aplicación de la concepción general.

Además, cuando Rawls se refiere, después de enunciar su primer principio a la restricción que opera en beneficio de la libertad misma, como única restricción admisible alude (es el segundo supuesto ya contemplado en páginas anteriores) a que la libertad menor que la libertad igual, ha de ser aceptada por aquellos que tienen esa libertad menor. (87).

Pero si esta afirmación la contemplamos desde el punto de vista de las libertades básicas, observaremos que la libertad menor ha de ser entendida en el sentido, de que unas personas tienen menos de una determinada libertad pero más de otras libertades.

(86) Vid. pág. 152.

(87) Vid. ver pág. 302. Ver también "Rawls on Liberty and its Priority" H.L.A. Hart. Reading Rawls, Norman Daniels. Basil Blackwell. Oxford. 1975.

Hay por así decirlo un intercambio o una compensación de libertades. Por ejemplo, (esto ocurriría en el caso de que se limita se la libertad de conciencia, ampliando por el contrario el ámbito de la libertad de reunión o de expresión, etc.).

Por otro lado, cuando Rawls hace una enumeración de libertades básicas después de haber enunciado que "todos tienen el mismo derecho a la libertad más extensa posible" parece estar imponiendo nuevos límites, ya que esa libertad más extensa a la que se refiere, sólo estaría integrada o abarcaría el campo de las libertades fundamentales que cita, que ocurre entonces con aquellas restricciones que favorecen libertades que no aparecen en la enumeración que lleva a cabo?. Creo que Rawls en este caso, da facilidades a otro tipo de restricciones además de aquellas que operan en beneficio de la libertad misma.

Si el contenido de la libertad más extensa posible, son derechos básicos, solo protegidos a partir del momento en que la sociedad incorpora para sí la concepción especial de la justicia, y enumerados exhasutivamente, estamos no ante la libertad más extensa, ya que podríamos ampliar enormemente la lista de libertades básica, sino ante una libertad con un contenido perfectamente delimitado, fuera del cual, podría existir desde luego, una libertad mayor. (88).

Rawls a mi juicio, parte de la base de que las restricciones

(88) Ver en relación con este tema: "John Rawls' Theory of Justice" Michael Lessnoff Political Studies. Vol. 19, 1971. págs. 63-80.

a la libertad que admite (las que operan en beneficio de la libertad misma y una libertad menor que afecta a un determinado derecho básico, compensado ésta pérdida con un aumento de otra libertad) - producen siempre un beneficio, pero hay que tener en cuenta que es ta ausencia de conflicto la deduce del hecho de que la cantidad de libertad es la misma para todos y por lo tanto, todos se benefician igual, o sufren de igual modo las restricciones.

Pero si distinguimos entre la de libertad y el valor que cada tipo de libertad tiene para una persona, veremos que es muy difícil la ausencia de conflictos en los intercambios de libertades, ya que son susceptibles de diferentes valoración por parte de las personas.

Puede ocurrir que la libertad de conciencia ocupe un lugar - privilegiado para algunas personas en relación con otras libertades como la de reunión o de asociación, y que permitan una restricción de las segundas pero no de la primera y viceversa, aunque tuviesen la certeza de que la cantidad de libertad a disfrutar es la misma para todos.

¿Qué ocurre entonces con los conflictos entre libertades?. - Dice Rawls en este sentido "...la estructura básica deberá ser eva luada, en la medida de lo posible, desde la posición de igual ciu dadania. Esta posición se define por los derechos y libertades que exigen el principio de igual libertad y el principio de justa igual dad de oportunidades, cuando los dos principios están satisfechos, todos son ciudadanos iguales y por tanto todos detentan esta posi ción.... los problemas de adjudicación surgidos entre las libertades básicas, se resolverán mediante una referencia a este punto de vis

ta... en estos casos puede aplicarse el principio de interés común. Conforme a este principio las instituciones se jerarquizan según - el grado de efectividad con el que garantizan las condiciones necesarias para que todos promuevan igualmente sus fines, o según el - grado de eficacia con que promueven los fines compartidos que igualmente benefician a todos. (89).

Creo que si tenemos en cuenta esa diferente valoración de las libertades, mantenida por las personas, es muy difícil que el principio del interés común sea un principio útil para resolver conflictos entre libertades, en palabras de Hart "...existirán otros conflictos de libertades básicas cuyas diferentes soluciones corresponderán a los intereses de diferentes personas, que no coincidirán - acerca del valor relativo que suponen en las libertades en conflicto. En tales casos, no existirá una solución seleccionada exclusivamente a través de la referencia al bien común". (90).

Además, el principio del interés común, que Rawls propone, y que supone que las personas elegirán aquellas alternativas que - mejor les aseguren la consecución de sus objetivos, sean estos materiales o no, choca profundamente con la regla de prioridad. Si - partimos de la base de que la prioridad de la libertad que Rawls - propone, prohíbe los intercambios de libertad por beneficios sociales y económicos, y si tenemos en cuenta que las valoraciones de, - los deseos y de las libertades son diferentes para las personas, -

(89) "Teoría de la Justicia" J. Rawls. ed. citada. pág. 118.

(90) "Rawls on Liberty and its Priority". H.L.A. Hart. ed. citada. pág. 241.

para muchas seguramente su interés estribará precisamente en incumplir la regla de prioridad, ya que pueden desear mayores beneficios materiales a cambio de menos libertad.

Es cierto, que Rawls apunta que en base precisamente a su racionalidad, las personas siempre elegirían una libertad mayor a cambio de menos bienes materiales, lo que vendría a suponer que la racionalidad de las personas, ocasiona que sus valoraciones y preferencias sigan una pauta determinada, la que Rawls dicta, siempre a favor de la libertad en detrimento de los beneficios económicos y sociales, es decir, que tal racionalidad supone un interés común - específico, (en pro de la libertad) igual para todos, y no diferente para cada persona.

Pero podría ocurrir que muchas personas (aún en el momento - en que entra en juego la concepción especial, cuando se ha alcanzado cierto nivel de desarrollo) sigan deseando más bienes materiales, en contra de la regla de prioridad, y en contra del principio del interés común en tanto que sus valoraciones son diferentes y - su interés no coincide con el de los demás, su racionalidad quizás apunte en dirección contraria a la de la regla de prioridad, como dice Hart "¿...por qué ha de ser racional, que las personas se impongan a sí mismas una restricción para hacer algo que quizás quieran hacer en una determinada etapa del desarrollo de su sociedad, aunque no lo deseen en una etapa posterior?" (91).

(91) "Rawls on Liberty and its Priority". H.L.A.Hart. ed. citad. - pág. 251.

Creo que no es en absoluto acertada, la apelación que Rawls hace al principio del interés común y a la regla de prioridad como elementos decisivos en los conflictos entre libertades. Por una parte, creo que los contratantes en la posición original y a causa del velo de ignorancia sufren un interés común restrictivo e impuesto, interés que en situaciones posteriores sería diferente y no unánime, no podría utilizarse como norma resolutive de conflictos. - Además, y en lo que se refiere a la regla de prioridad, dado que los grupos en la posición original, no conocen el estadio de desarrollo de su sociedad, se preguntarán acerca de las ventajas futuras de dicha regla, ya que en caso de ser aceptada, hipotecan para siempre sus deseos o interés, con lo que han de preguntarse si en el momento de la posición original, prefieren más libertad o más bienes materiales, pero dado que las condiciones actuales y las futuras no son las mismas, no es válida a mi juicio, la decisión, ya que habría de ser transplantada a una sociedad real.

Por último, después de analizar los problemas relativos al contenido de la libertad y a los conflictos entre libertades, me referiré a la igualdad de la libertad.

Si tenemos en cuenta el enunciado de los dos principios de la justicia, observaremos que mientras que Rawls desecha la desigualdad en el primero, la permite en el segundo a cambio de que dicha desigualdad redunde en beneficio, de los sectores menos aventajados de la sociedad. Son compatibles de igualdad y la desigualdad?, ¿afecta desfavorablemente la desigualdad del segundo principio a la libertad?, si la respuesta es afirmativa, ello influirá decisivamente en la aceptación o el rechazo de la teoría rawlsiana.

Puede ocurrir que las desigualdades del segundo principio (que afectan al poder, a la renta, y a la riqueza) produzcan una desigualdad en la libertad, pero que provengan (las desigualdades del 2º principio) de un ejercicio equivocado, erróneo o ilegal de la capacidad de autoridad poder o riqueza. En tal caso, una medida legal bastaría para corregir la desviación. Pero puede ocurrir también, que la desigualdad de la libertad provenga, de la desigualdad del segundo principio ocasionada a su vez por una conducta aceptable. En tal caso, la posibilidad de medidas constitucionales protectoras de la igualdad de la libertad y apuntadas por Rawls, no sería eficaz, dado que los agentes en la posición original, no conocen el resultado de la aplicación de dichas medidas y no se arriesgarían por tanto a utilizarlas.

Dice Daniels en este sentido "Si pensásemos que los mecanismos a través de los cuales, la riqueza desigual actúa para destruir la libertad igual, fuesen simples y aislables, entonces quizás se pudiese recurrir a medidas constitucionales para solucionar el problema. Rawls, por ejemplo, sugiere medidas constitucionales relativas a la provisión de fondos para los partidos políticos y para el subsidio del debate público, pero no hay razón para creer, que los mecanismos son tan simples, y que tales medidas serían eficaces" (92).

El recurso fundamental que Rawls utiliza para eliminar los -

(92) "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty" Norman Daniels - Reading Rawls. Basil Blackwell. Oxford, 1975. pág. 257.

efectos que la desigualdad de poder y de riqueza tiene sobre la libertad, es la distinción entre: libertad y valor de la libertad.

La libertad aparece definida por el sistema completo de libertades que incorpora la ciudadanía igual, y el valor de la libertad, viene dado, por la capacidad de una persona para conseguir sus fines, dentro del marco definido por el sistema, es decir, el valor de la libertad se distribuye de acuerdo con el segundo principio..

Dice Rawls "La libertad en tanto libertad igual, es la misma para todos, el problema de la compensación por una libertad menor que la libertad igual no se produce (como ya he dicho anteriormente no estoy de acuerdo con esta afirmación), pero el valor de la libertad no es el mismo para todos. Algunos tienen mayor autoridad y riqueza, y por lo tanto tienen mayores medios para conseguir sus fines". (93).

A través de esta distinción entre libertad y valor de la libertad, Rawls trata de demostrar que las desigualdades del segundo principio no afectan a la libertad que permanece igual, sino al valor de la libertad, es por esta razón por lo que excluye los factores económicos de las restricciones que afectan a la igualdad de la libertad. Según Rawls, la igualdad de la libertad solo pueden ser afectada por restricciones legales o por otras restricciones, aunque no de tipo legal, como son las influencias coercitivas re-

(93) "Teoría de la Justicia", J.Rawls. ed. citada. pág. 237. Ver - en relación con el tema: "A critique of John Rawls. Principles of Justice" Leonard Choptiany. Ethics. Vol.83. 1972, págs. 146 -150.

sultantes de la opinión pública y de la presión social. Los factores económicos afectarían por el contrario, al valor de la libertad.

Es necesario por tanto un argumento que justifique porque los efectos de las desigualdades que provengan de los factores económicos, afectan al valor de la libertad, mientras que las restricciones legales como aquellas otras derivadas de la opinión pública y de presiones sociales, afectan sólo a la libertad. Para ello, sería necesario demostrar que los obstáculos que producen ambos tipos de restricciones son diferentes, cosa que Rawls no hace.

Dice Daniels en relación con un argumento que justifique la diferencia entre las restricciones que "las limitaciones legales, y las presiones de la opinión pública, aparecen como obstáculos socialmente producidos y que actúan externamente sobre el agente cuya libertad se plantea...; los factores económicos parecen afectar internamente al agente cuya libertad se cuestiona". (94).

Según el punto de vista de Daniels, las restricciones que provengan de los factores económicos, afectarían a la capacidad de la persona para conseguir sus fines y dado que entre los presupuestos principales de Rawls estriba el que las personas tengan como objetivo el feliz desarrollo y cumplimiento de sus planes de vida, teniendo la capacidad necesaria para ello, nunca admitirían o mejor dicho nunca harían una elección que en el futuro atentase contra su principal objetivo vital.

(94) "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty" Norman Daniels ed. citad. pág. 261.

Creo que el problema reside en que tanto Rawls como Daniels dan por supuesto que una libertad igual, ha de ir acompañada de un valor igual de la libertad, y a mi juicio, esto no es así.

Rawls parte de que la libertad igual, sin un valor igual de la libertad, es una abstracción inútil, ya que iría en contra de la misma racionalidad de los contratantes. Pero esto en sí no es un argumento.

Daniels dice a su vez que "...si es racional elegir una libertad igual en la posición original, por las razones que Rawls expone, y las mismas razones son también buenas razones, para elegir un valor de la libertad igual, entonces es igualmente racional elegir un valor de la libertad igual; es decir, que elegir un valor igual de libertad es racional, si es racional elegir unas libertades básicas iguales". (95).

Creo que mientras que la libertad si puede ser igual para todos porque es repartida a las personas en porciones iguales, es decir, no toman la libertad que desean, sino que aceptan la que les dan, y ello es así porque en la posición original cuando hicieron su elección decidieron que, una vez accedieran a la futura sociedad, y los entes rectores delimitasen las respectivas áreas de libertad, recibirían aquella parcela que habrían elegido previamente, la más amplia posible, es decir, la libertad igual. Si les ha repartido, aquello que todos unánimemente deseaban, la máxima libertad.

(95) "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty". Norman Daniels ed. citada. pág. 264.

Por el contrario esta unanimidad no existe en lo que se refiere al valor de la libertad. Si partimos de que los planes de vida de las personas son diferentes, como también lo son los criterios a través de los cuales valoran los distintos bienes, y si en base a esta falta de unanimidad de criterios existe también una pluralidad de fines vitales diferentes, también serán diferentes las capacidades de las personas para conseguir tales fines, no solo en lo referente a las capacidades naturales (puede ocurrir que los planes de vida u objetivos vitales de una persona sean aquellos para cuya consecución está capacitada, o superen esta capacidad, o tengan una capacidad mayor para conseguir otros fines que los presupuestos) que son diferentes en cada persona, sino también en lo referente a aquellas capacidades que en cierto modo no pueden preveer y les vienen impuestas, ya que muchas veces las circunstancias o cualesquiera otros motivos sitúan a las personas en posiciones muy ventajosas para cumplir sus fines y viceversa.

Por tanto, en base precisamente a su racionalidad, las personas en la posición original, no elegirían un valor de la libertad igual, dado que con ello decidirían de antemano cual ha de ser su capacidad para conseguir sus fines, independientemente de la que en realidad posean. En el caso de que su capacidad fuese mayor que la que el valor igual de la libertad les asigna, ello redundaría desfavorablemente en la consecución de sus perspectivas vitales, y en el caso contrario, es decir, si el valor igual de la libertad les asigna una capacidad que en realidad no poseen, habrá un desfase y por tanto también un perjuicio entre objetivos y medios para conseguirlos. En ambas situaciones el agente saldría perjudicado.

No creo que a la libertad igual haya de seguir indefectiblemente - un valor igual de la libertad, a mi juicio este varía de acuerdo - con las personas y no afecta a su libertad. En base a lo que Rawls mantiene, habría que decir "todos tienen los mismos medios para - conseguir los mismos fines" premisa que a mi juicio es falsa, ya que si tenemos en cuenta la realidad social existente, la redacción sería "todos tienen medios diferentes para conseguir fines diferentes", siempre que los criterios de distribución de fines y medios fuesen deseablemente justos.

Hasta ahora, hemos supuesto que las personas en la posición original optarían por una libertad igual, veamos ahora, como esta libertad igual afecta a cada una de las libertades fundamentales en concreto.

Rawls alude específicamente a dos tipos de libertad igual, la libertad de conciencia y las libertades de participación política, es decir, aquellas libertades que incorporan la noción de ciudadanía igual. (96):

En lo que se refiere a la libertad de conciencia, Rawls mantiene la noción de una libertad de conciencia igual y basa su argumento en llamadas a favor de la importancia de las obligaciones de - conciencia, obligaciones que considera auto-impuestas y fundamentales en el desarrollo de los planes de vida, supone además que una vez conseguido un determinado nivel de bienestar material, los in-

(96) "Teoría de la Justicia", J.Rawls. ed. citada. pág. 227.

tegrantes de la sociedad, incluso los peor situados, preferirían - la libertad de afrontar estas obligaciones, a cambio de cualquier aumento de bienes.

Dice Daniels "El punto fundamental del argumento de Rawls, - es que la igualdad es el único principio distributivo que reconoce la importancia que las personas dan a las demandas de libertad de conciencia; ya que éstas demandas son tan importantes, es racional que las personas en la posición original eviten cualquier interferencia que suponga un riesgo para tales demandas. Así es racional rechazar la voluntad de la mayoría y el principio de utilidad, en favor de la igualdad de la libertad, ya que estos otros principios pueden crear obstáculos, tales como, la opinión adversa de la mayoría, o cálculos de utilidad no favorables, que interferirían con - las obligaciones que se van a afrontar" (97).

A mi juicio, hay que tener en cuenta en primer lugar que estas obligaciones morales o religiosas integradas en la libertad de conciencia, son obligaciones auto-impuestas, por los que cabe, que muchas personas no se sientan obligados por ellas, mientras que - otras sí, es decir, dado que muchas personas no se impondrían a sí mismas tales obligaciones y que muchos no las considerarían tan importantes como Rawls supone que los hacen, y prefieran quizás más bienes materiales, incluso después de haber alcanzado un mínimo - aceptable de desarrollo para su sociedad, no puede hacerse regla -

(97) "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty" Norman Daniels. *ibid.* citada. pág. 268.

general de una suposición, no puede concebirse que exista un criterio unánime respecto a la aceptación de estas obligaciones y de su importancia.

Podría ocurrir además, que estas obligaciones que por ser auto-impuestas se consideran favorables en el presente (en el momento de la posición original), resultasen gravosas en el futuro, los contratantes originales no saben que alcance desfavorable pueden tener sobre ellos, porque entonces iban a imponerse algo voluntariamente, sabiendo que en el futuro les puede perjudicar.

En segundo lugar, creo, que tampoco se puede elevar a regla general el criterio relativo a la importancia prioritaria que (según Rawls) las personas conceden a sus obligaciones religiosas en detrimento de cualesquiera bienes materiales, desechando el intercambio entre bienes y libertades.

Creo que si existe ese intercambio, ya que si tenemos en cuenta la concepción general de la justicia, es decir el segundo principio, aplicable durante la etapa de desarrollo de la sociedad hasta que alcance un nivel material aceptable, observaremos que durante su aplicación si existen intercambios entre bienes y libertades, caben las desigualdades y las restricciones de libertad a cambio de conseguir un mayor bienestar material. Es durante la aplicación de la concepción específica, cuando se aplica la regla de prioridad y no se admiten intercambios entre bienes y libertades, ya que mientras el primer principio se refiere a la prioridad de las libertades básicas sobre cualesquiera otros bienes sociales primarios, el segundo principio referido a las desigualdades aceptables,

no se refiere a las libertades básicas sino a una mayor o menor - cantidad de cualesquiera otros bienes sociales primarios.

Respecto a las libertades que afectan a la participación política, Rawls mantiene la igualdad en la distribución y dice lo siguiente "...En varias ocasiones he señalado que tal vez el bien primario más importantes sea el del autorrespeto. Podemos definir el autorrespeto en dos aspectos. En primer lugar, como antes hemos indicado, incluye el sentimiento de una persona de su propio valor, su firme convicción de que su concepción del bien, su proyecto de vida, vale la pena de ser llevado a cabo. Y en segundo lugar, el autorrespeto implica una confianza en la propia capacidad, en la medida en qué ello depende del propio poder de realizar las propias intenciones... está claro pues, porque el autorrespeto es un bien primario. Sin el nada puede parecer digno de realizarse o si algunas cosas tienen valor para nosotros carecemos de la voluntad de esforzarnos para conseguirlas. Por consiguiente los individuos en la posición original desearían evitar casi a cualquier precio, las condiciones sociales que socavan el autorrespeto". (98).

Desde mi punto de vista, el argumento que ofrece Rawls, se basa principalmente en que la existencia de condiciones sociales que producen auto-respeto, reafirma las libertades básicas, tales libertades no se producen en la sociedad, si el bien primario del auto-respeto no ocupa un lugar prioritario respecto a los demás -

(98) "Teoría de la Justicia" J. Rawls. ed. citada. pág. 486.

bienes primarios, y supone que las personas situadas en la posición original, atribuirían esa prioridad al auto-respeto, por encima de otros bienes.

En segundo lugar, su argumento se basa también en la ausencia de intercambios entre el auto-respeto y los demás bienes, y en que la distribución igual de las libertades de participación es el criterio distributivo correcto, que afecta a la ciudadanía igual y depende del auto-respeto.

Creo que el argumento que Rawls expone, adolece de los mismos problemas que afectaban a la justificación de la libertad de conciencia igual. Durante la etapa de la concepción general si existiría intercambios entre auto-respeto y los demás bienes primarios, no ocupando el primero, el lugar prioritario que Rawls le asigna - en su concepción específica.

Además, si los contratantes originales, atribuyesen en la posición original, una importancia fundamental al auto-respeto, lo - harían quizás en base a una concepción ética o moral de la que carecen o en base a la idea de que la existencia del autorrespeto en el futuro les va a producir un beneficio considerable, pero dadas las condiciones de ignorancia, no pueden saber si ello les beneficiará o no. No creo que la decisión en favor de la prioridad del autorespeto derive después en la existencia de libertades políticas iguales, sino que se derivaría directamente de la aplicación del primer principio y de su regla de prioridad, considerando que la igualdad es el criterio distributivo que puede producir mayor libertad. (99)

(99) Ver en relación con el tema "Rawls' Theory of Justice" T.M. Scanlon. "Reading Rawls" Norman Daniels. ed. citada. pgs. 159-205.

c) Crítica al segundo principio de la justicia: El principio de la diferencia.

El principio de la diferencia tal y como Rawls lo enuncia, - dice lo siguiente: "Las desigualdades económicas y sociales, han - de ser estructuradas de modo que sean para mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades". (100).

A partir de esta definición, lo primero que se observa es que Rawls admite las desigualdades en la sociedad, en términos de renta y riqueza, siempre que operen en beneficio de los peor situados de dicha sociedad. Pero, puede ocurrir que la maximización de la - renta de los peor situados, conlleve la ausencia de inversiones, - con lo que las generaciones futuras estarían en peores condiciones que la generación actual, es por ello, por lo que Rawls instituye un principio de ahorro justo, como regla que asegure la igualdad - entre las generaciones. (101).

Respecto a las "desigualdades económicas y sociales", Rawls se refiere a desigualdades de renta y riqueza. La desigualdad, no la entiende Rawls como una diferencia no justificada, el que exis-

(100) "Teoría de la Justicia". J. Rawls. ed. citada. pág. 341.

(101) Ver en relación con el tema "Justice Between Generations" Jane English. Philosophical Studies. 31. 1977; págs. 91-104 y "The Liberal Theory of Justice" Brian Barry. ed. citada; del mismo autor, ver "Rawls on average and Total utility" a Comment". Philosophical Studies núm. 31 - 1977, págs. 317-325.

ta una diferencia no quiere decir que sea éticamente injustificable o que sea perjudicial. Rawls trata de que las desigualdades que propone sean lo más justas posible y tengan efectos beneficiosos para la mayoría de la sociedad.

Las "desigualdades sociales", las entiende Rawls como desigualdades de poder o desigualdades de status, y considera las desigualdades de poder como relaciones jerárquicas de autoridad en las que una parte manda y la otra obedece.

El resultado de la distribución desigual del bien que sea - (renta, poder, y riqueza) es a su vez otra desigualdad, una desigualdad que Rawls no menciona y parece evitar cuando alude a que - en una sociedad justa, no ha de haber distinciones de status.

Sin embargo si recordamos la noción del hombre representativo rawlsiano, utilizada para localizar a los miembros peor situados de la sociedad, observaremos que existía un hombre representativo por cada nivel o status de la sociedad de modo que a su través podía saberse cuáles eran los deseos de los grupos sociales en cada nivel. Si aparece por tanto en la teoría de Rawls la noción de status.

Respecto a los miembros peor situados de la sociedad lo son aquellas personas que poseen menor cantidad de bienes primarios. - Dice Rawls respecto a la determinación de las personas peor situadas. "Una posibilidad es escoger una posición social particular, digamos la de los trabajadores no cualificados, y entonces contar como menos favorecidos, a todos aquellos que tengan aproximadamente el ingreso y la riqueza de quienes están en esta posición o inclu-

so menos. Otro criterio sería en términos del ingreso y la riqueza relativos, sin hacer referencia a las posiciones sociales. Por ejemplo todas las personas con menos de la mitad de la media, podrían ser consideradas como el sector menos aventajado. Este criterio depende únicamente de la mitad mas baja de distribución y tiene la ventaja de enfocar la atención sobre la distancia social entre aquellos que tienen menos y el ciudadano medio. (102).

La justa igualdad de oportunidades aún siendo la segunda parte del principio de la diferencia, tiene una aplicación lexicográficamente anterior y supone que todos tendrán las mismas posibilidades de acceder a los puestos de trabajo más ventajosos. Dice Rawls que la igualdad de oportunidades "expresa la convicción de que si algunas plazas no se abrieran sobre una base justa para todos, - aquellos que fueran excluidos, tendrían derecho a sentirse tratados injustamente, aunque se beneficiasen de los esfuerzos mayores de - aquellos a los que se permitiera ocuparlas". (103).

Rawls no justifica un límite al acceso a los diferentes puestos como una contribución a la satisfacción del criterio maximin, sino que en base a la prioridad de la igualdad de oportunidades, - no se tienen en cuenta que los límites podrían producir mayores beneficios generales, con lo que la igualdad de oportunidades aparece situada en cierto modo como un principio independiente. El problema estaría en que los grupos en la posición original, tendrían

(102) "Teoría de la Justicia" J. Rawls. ed. citada. pág. 120.

(103) Vid. pág. 107.

dos opciones, o bien considerar lexicográficamente anterior la igualdad de oportunidades sobre el principio de la diferencia (es lo que Rawls supone) o bien, en base al criterio maximin de distribución, hacer que su aplicación fuese posterior, en el primer caso se tendría en cuenta el beneficio que produce el trabajo para el trabajador que lo desempeña, y en el segundo se tendría en cuenta el beneficio que el trabajador puede producir a la sociedad. (104).

Otro argumento estaría en relación con la idea de que las distribuciones de bienes, son distribuciones realizadas por las instituciones y no distribuciones particulares. Estas distribuciones de cargas y beneficios sociales, afectan fundamentalmente a la justicia de una sociedad, si sus instituciones son justas, sus distribuciones también lo serán. Según la tesis de Rawls, para que las instituciones de la sociedad sean justas, han de incorporar en su estructura básica lo que el denomina "la concepción general de la Justicia como Imparcialidad" es decir, han de incorporar el principio de la diferencia que admite las desigualdades sociales e incorpora la igualdad de oportunidades una vez que este principio actúe en la sociedad, las distribuciones de bienes sociales serán justas.

Pero ocurre que aunque Rawls parece referirse especialmente a que las desigualdades, lo serán de renta y de riqueza, hay que tener en cuenta que estas desigualdades afectan a la cantidad total de bienes primarios, de tal modo que para identificar al miembro -

(104) Ver en este sentido: "Distributionism versus Justice" Eric - Mack. Ethics. Vol. 86. 1976; págs. 145-153; y "Rawls on Equal Distribution of Wealth" Jan. F. Narveson. Philosophia. Vol. 7/2. 1972, págs. 281-291.

pero situado de la sociedad, ha de tenerse en cuenta no solo la can tidad menor de renta y de riqueza que posea sino la cantidad general de bienes primarios.

Por tanto, para que la actuación del principio de la diferencia sea eficaz de un modo favorable, la condición que afecta a las desigualdades, relativa a que han de maximizar la situación de los peor situados, ha de referirse no sólo a las condiciones económicas, sino a todas aquellas condiciones que afectarían a la enumeración general de bienes primarios.

Pero, es esta condición una justificación suficiente de la de sigualdad?. A mi juicio, esta condición sería justificación válida en lo que se refiere al puesto que una persona ocupa en la sociedad, pero no respecto a sus expectativas. (105).

Si partimos de que para toda persona existen dos tipos de ex pectativas, a corto plazo y a largo plazo, observaremos que las ex pectativas a corto plazo, vienen dadas por el hecho de su situación en una familia determinada con unas circunstancias económicas y so ciales concretas, por la cantidad de bienes sociales existentes en el ámbito donde se desarrolla esa persona. Por otro lado, las expec tativas a largo plazo, vienen dadas, por las perspectivas de esa - persona en cuanto miembro de pleno derecho de la sociedad; y éstas expectativas están profundamente influenciadas por las primeras, -

(105) Ver en este sentido: "Rawls' Theory of Justice". T.H. Scanlon ed. citada, y "The Least Advantage. Class in Rawls' Theory" - M.W. Jackson Canadian Journal of Political Science XII-4. Dic. 1979, págs. 728-746.

donde está aquí la igualdad de oportunidades?; el argumento de - que a pesar de todo, el principio de la diferencia operaría favoreciendo las expectativas a largo plazo de los peor situados, no es válido o no supone una justificación ya que, la influencia de las expectativas a corto plazo sobre las expectativas a largo plazo - rompería el principio de igualdad de oportunidades.

Dice Scanlon al respecto "...lo que ha de tenerse en cuenta al aplicar el principio de la diferencia, no son las expectativas de una persona representativa, nacida en la peor situación social, sino las expectativas de una persona representativa, que progresa en esa posición, después de que el mecanismo social para asignar - roles sociales ha actuado". (106).

Creo que las justificaciones que Rawls ofrece para su principio de la diferencia, son dos justificaciones fundamentales. En primer lugar partiendo de la constatación de la existencia de desigualdades en la sociedad, una justificación estaría en la ausencia de injusticia en estas desigualdades, es decir, en la creencia de que no hay injusticia en caso de pertenecer al grupo menos aventajado de la sociedad. En segundo lugar, la condición de que las desigualdades operen en beneficio de los peor situados supone un sacrificio para los mejor dotados que pudiendo recibir más en otro tipo de sociedad, reciben menos en favor de otros grupos. Rawls mantiene, que este "sacrificio" de los mejor situados, aparte de beneficiar a -

(106) "Rawls' Theory of Justice". T.M.Scanlon. ed. citada. pág. 195:

otros, beneficia a todos en general ya que hace más razonables los esquemas de la cooperación social, que será en todo caso voluntaria.

Dice Rawls "En una estructura básica, con N personas representativas relevantes, primero se ha de maximizar el bienestar del hombre representativo peor situado, después, se ha de maximizar el bienestar del segundo hombre representativo peor situado, y así sucesivamente, hasta el último caso, en que para lograr un bienestar igual de todos los hombres representativos precedentes, se maximice el bienestar del hombre representativo mejor situado" (107).

Así pues, este orden de maximización sucesivo, operaría en favor de la razonabilidad de los términos de la cooperación social. Pero, que es para Rawls una "cooperación razonable?", dice Scanlon al respecto "...el sentido exacto que Rawls le da al término cooperación razonable, se basa en la idea de que las instituciones económicas son acuerdos recíprocos para mutuo beneficio, en el que los grupos cooperan sobre una base de igualdad. La empresa cooperativa puede ser más o menos eficaz, dependiendo de como se desarrollen los talentos de sus miembros. Pero, ya que el valor de estos talentos, es algo realizable sólo a través de la cooperación, los beneficios derivados de tales talentos, son considerados como un producto común, al que todos tienen un derecho igual". (108).

Pero, el derecho igual, resultado de la cooperación, supone una igualdad muy relativa, ya que este derecho igual, lo es, al re

(107) "Teoría de la Justicia", J.Rawls, ed. citada. pág. 105.

(108) "Rawls Theory of Justice", T.M.Scanlon. ed. citada. pág. 199.

sultado de un trabajo o de una aportación desigual, es decir, saldrían perjudicados aquellos que hubiesen aportado mas.

Por otro lado, este derecho igual, resultado de la cooperación social, como justificación de la desigualdad, quiere decir que se compensa materialmente a los peor situados o a los menos dotados, ante la conciencia de su desventaja, y ello supone considerar un - criterio distributivo justo, como criterio moral dominante para los problemas que plantea la cooperación social. (109).

La razonabilidad del esquema de cooperación, se basa por tan to en que las personas reciben, no el máximo nivel asequible de sa tisfacción o de bienes, sino una parte equitativa del producto social. Por ello, a mi juicio la tesis central que subyace bajo el - principio de la diferencia, es la idea de que la cooperación social es común e igualmente compartida por todos, la idea de que nadie - obtiene ventajas especiales o privilegios, que partiendo de su si- tuación de punto de partida (familia, circunstancias, etc.), le - lleve a recibir una mayor cantidad de producto social, resultado - de la aportación de otros.

Bajo estas condiciones, si es factible, a mi juicio, que los contratantes rawlsianos, optasen por el principio de la diferencia en la posición original.

(109) Ver en este sentido: "Rawls on the Moral Importance of natu-
ral Inequalities" Lance. K. Steele. The Personalist April -
1978. págs. 206-214.

AD

CONCLUSIONES

A lo largo de todo el proceso de elaboración de esta Tesis - Doctoral, ha habido cuatro interrogantes que he tenido en mente en todo momento, dado que parecían ser las claves para situar a Rawls y a su obra, en un contexto preciso y delimitado de la Filosofía - Moral y Política. Creo que estas cuatro interrogantes quedan ampliamente contestadas a lo largo de este trabajo, y parece ser ahora el momento idóneo para recabar los aspectos más precisos de las deducciones que he llevado a cabo.

En lo que se refiere a estas cuatro interrogantes, siempre - me he preguntado porque siendo los fundamentos de la obra de Rawls nociones esenciales de la teoría tradicional del Contrato Social, - el resultado es un proceso contractual que legitima una concepción de la Justicia que sirve a los intereses de las personas, es decir, me preguntaba cuales eran las características que le hacían ser - considerado como un autor neocontractualista, al ser su teoría profundamente kantiana. Surgía así la cuestión de averiguar si la utilización del contraste que lleva a cabo Rawls tenía los mismos fines, los mismos objetivos que los teóricos tradicionales, y en caso de no ser así, que nuevos datos podría aportar su teoría.

¿Por qué es Rawls un autor neocontractualista? ¿qué conexiones existen entre su obra y la teoría tradicional del Contrato Social?. Estas eran las dos primeras dudas planteadas, a cuya respuesta he - dedicado la primer parte de este trabajo.

Otro de los problemas se refería, a si después de este exhaustivo ejercicio de abstracción, la teoría de Rawls llegaba a conseguir sus objetivos, es decir, se trataba de ver, si los presupues-

tos y el resultado de la Teoría de la Justicia como Imparcialidad, eran concordantes con la noción de justicia detentada por Rawls, me preguntaba en definitiva, si la teoría rawlsiana de la justicia, - llega realmente a conseguir sus objetivos. A la dilucidación de esta incognita he dedicado la segunda parte de esta Tesis Doctoral. Por último, la característica de ideal social vislumbrado, pero todavía no llevado a la práctica, que desde que leí sus primeras páginas, atribuí a la obra de Rawls, me llevó a considerarla como - una obra utópica. Una Utopía en movimiento, en la vocación de llegar a ser, pero con graves trabas para su desenvolvimiento en una sociedad actual real. Me preguntaba si la Teoría de la Justicia de Rawls sería una Utopía eficaz, si la mera posibilidad de existencia en el mundo real, era una condición previa e ineludible de su eficacia, o si por el contrario el valor de esta teoría, provenía no de su puesta en práctica, sino de la perspectiva crítica que ofrecía para poder analizar los errores y defectos de las sociedades - actuales. Creo que en la tercera parte de este trabajo, referida a la crítica de todos los elementos de la Teoría de la Justicia, así como a la crítica global de la teoría, respondo a las cuestiones - que plantean estos problemas.

PRIMERO

Creo que Rawls recurre en todo momento en su teoría, a la - tradición contractual, y especialmente a Kant. La búsqueda de un - interés humano moral, la consecución de la propia felicidad, es un punto de partida Kantiano, como lo es la noción de racionalidad -

que prevee en sus agentes. De lo que se trata, es de conseguir un principio o principios racionales, justos, o morales, que no impidan a las personas, la consecución de su propia felicidad. Rawls, -acude para ello a la idea del contrato, rebasando la idea tradicional que sitúa al pacto social como fundamento legitimador del poder del Estado.

El contrato en la Teoría de la Justicia, trata de resolver - un problema de justicia distributiva, la distribución de aquellos bienes que toda persona desea y que afectan a sus intereses vitales. Es un acuerdo unánime, sobre un principio racional y moral, que exige a su vez otros principios previos, que decidan la manera más justa, de lograr este acuerdo unánime.

Todo el proceso de elección de los principios rawlsianos, es un juego contractual, en el que los participantes, poseen unas características, determinadas de antemano. Tales características, unidas a un determinado ejercicio de la racionalidad, provocan que la Justicia sea el resultado del consenso racional de la comunidad. El dato que acerca el contrato rawlsiano al neocontractualismo es la utilización de la convención racional para dar validez y vigencia a un determinado código moral. Aunque siempre podrá objetarse, la artificialidad de la unanimidad en la convención y su legitimidad no empírica.

Lo que Rawls trata de legitimar, por tanto, no es una determinada forma de gobierno, sino una decisión. El contenido de la legitimación es la justicia de la decisión. La legitimación se fundamenta por tanto, en una virtud moral.

SEGUNDO

Si existe por el contrario, en la teoría de Rawls un pacto - bifásico, pero aún cuando en el primer momento del acuerdo, coincide con la teoría del contrato, es decir, los contratantes acuerdan salir de la posición original, no sucede lo mismo respecto al pacto de gobierno, ya que este acuerdo, da lugar al deber de obedecer perpetua y permanentemente los principios adoptados, pero el deber de obediencia no es hacia el poder, sino hacia los principios.

En los mas tradicionales representantes de la teoría pactista, como en el caso de J.Locke, el segundo contrato, o el segundo momento del contrato es voluntario y está condicionado a que el representante del poder actúa justamente. En la teoría rawlsiana, del mismo modo que en Kant, el contrato es aparentemente voluntario - (Rawls cuando exige unanimidad, no plantea la posibilidad de que alguien no acuda al contrato), pero sus resultados son de aceptación obligatoria y permanente. Lo que en la Teoría pactista sería violación por parte del poder, que daría origen a la desaparición de la obligación de obediencia, en Rawls sería, inadecuación de sus principios a las circunstancias presentes, pero aún cuando de su aplicación se derivase injusticia, no se cuestiona la posibilidad de su modificación o la pérdida del deber de cumplimiento. Concretamente en este punto, Rawls parece coincidir con Hobbes, quien mantiene - que no cesa el deber de obediencia aún cuando la autoridad actúe - injustamente, pero los principios rawlsianos, no ejemplifican la - autoridad y el poder, sino principios, cuya adecuación a la conducta ocasiona que ésta sea moral.

TERCERO

Tampoco existe concordancia respecto a la necesidad de garantía de cumplimiento del pacto, ya que mientras según la tesis contractual la garantía de cumplimiento proviene de la necesidad de someterse a una autoridad o gobierno, en la Teoría de la Justicia, se presume el cumplimiento del pacto, dado que con ello las personas promoverán su propio bienestar y felicidad.

Mientras que en el estado de naturaleza de la teoría pactista (Locke) los hombres son libres é iguales, en la posición original, los agentes racionales son iguales, pero no son libres. Las profundas restricciones de conocimiento a que se ven sometidos, y la necesidad absoluta de unanimidad en el acuerdo, afectan de un modo fundamental a su libertad.

CUARTO

También incorpora Rawls datos del pactismo, en este caso, del rousssoniano, cuando elabora su hipotética situación original. En este caso recoge en cierto modo la hipótesis del estado de naturaleza. Para ambos autores, el contrato es el medio y no el fin, para pasar del estado de naturaleza o de la posición original, a un estado social democráticamente perfecto, sin embargo mientras que las personas en el estado de naturaleza se guían por el afán de seguridad, los agentes rawlsianos, situados en la posición original se guían por la razón.

La voluntad general en Rousseau, es la unanimidad de intereses en Rawls, para que ambas existan, los intereses de las personas han de ser armónicos. Rawls lo consigue a través de su "persona representativa" que funde los intereses en un sólo y que nos recuerda al "observador imparcial" en la teoría utilitarista, y a través del velo de ignorancia.

El consentimiento como acto externo no se verifica en la Teoría de la Justicia, todos aparecen situados en la posición original, todos aceptan unos principios unánimemente, pero, la unanimidad del acuerdo, provoca serias dudas en cuanto a la certeza del consentimiento.

Creo que la decisión que toman los integrantes del estado de naturaleza, de salir de dicho estado para acceder a la sociedad civil, en la que estarán obligados ante la voluntad general, la decisión y la situación que conlleva, son análogas a la posición original y al problema de decisión que en ella se plantea. La situación de incertidumbre, la escasez de conocimientos y previsiones acerca del futuro, la necesidad de una decisión única absoluta e irrevocable, la obligación que ésta decisión produce para las generaciones posteriores, serían los elementos integrantes de esta analogía.

QUINTO

He de decir sin embargo, que la idea de que unas obligaciones asumidas voluntariamente, se conviertan para las generaciones posteriores a si mismo en obligaciones, conjuntamente con un deber de -

obediencia independiente de la voluntad, me parece exenta de un -
contenido mínimo de racionalidad.

La legitimación de un deber o de una obligación, no puede fundamentarse en algo ajeno a la propia voluntad. La construcción teórica que apoya tal legitimación, es una ficción que pretende imponerse a la praxis, es uno de entre los múltiples caminos del conductismo social. Ni siquiera el recurso del voto como expresión del consentimiento, mantenido por los teóricos liberales, puede dar lugar a la aparición de una obligación moral, conectada con la obligación legal o con la obligación política.

SEXTO

Creo que la construcción rawlsiana es una construcción teórica, que tiene como objetivo fundamentar una determinada noción del Derecho y de la Justicia. Con todo, el contrato aquí, no se utiliza para explicar la obligatoriedad del Derecho en general, sino para justificar un determinado tipo de ordenaciones jurídicas, es decir, el tipo de relaciones jurídicas liberal democrático.

Si existen en la Teoría de la Justicia, rasgos contractualistas, he de decir, que los más acentuados son aquellos que incorporan el contractualismo Kantiano.

Mientras que el contrato kantiano es un acto a través del cual se crea el Estado, lo que da lugar, para los ciudadanos, a la participación en el Derecho y al disfrute de una autoridad objetiva dilucidadora de controversias expresando a la vez la idea de un proce

so constitucional justo, para Rawls, el contrato es el acto a través del cual se eligen sus dos principios, acto del que nace la obligación de obedecerlos permanentemente, y que constituye un proceso de decisión.

SEPTIMO

La igualdad que Rawls concibe ya desde el momento de la posición original, afecta tanto a la libertad, como a la distribución de bienes, mientras que la igualdad en el pactismo Kantiano, supone que todos en cuanto súbditos gozan del mismo derecho a valerse de las normas jurídicas, sin embargo, ello es compatible con la máxima desigualdad, en la cantidad y grado de la posesión. Aunque el principio rawlsiano de la diferencia admite las desigualdades en la distribución de bienes, se atenúa esta desigualdad con un componente igualitario que deriva de la condición previa para la existencia de las desigualdades, referida a que han de redundar en beneficio de los sectores menos aventajados de la sociedad.

OCTAVO

A mi juicio, el problema de la teoría ética Kantiana, es el de establecer que los principios fundamentales de la moralidad, tienen el mismo alcance que los principios de la lógica, y la misma importancia que los primeros principios de la física y de las matemáticas. Kant aborda el problema del conocimiento, para poder extraer unos principios morales a priori y universalmente válidos

y cree que ni la razón ni los sentidos son fuentes suficientes de conocimiento.

Rawls partiendo de presupuestos análogos, llega a una deducción diferente; ya que aunque mantiene que los principios formales de la razón práctica, son insuficientes para producir conclusiones morales, la matiza añadiendo, que si a estos principios formales de la razón práctica, les imponemos los límites del mecanismo contractual, límites que suponen la ausencia de detalles, acerca de los deseos e intereses de los participantes, (límites productores de objetividad y de imparcialidad), entonces si estaremos en situación de poder deducir conclusiones morales.

Creo que tanto Rawls como Kant, incurren en el error de la búsqueda de una fundamentación absolutista de la moral, la deducción de unos primeros principios morales permanentes e inalterables a los que las personas adecuarán sus acciones. En este sentido encuentro más acertada una fundamentación relativista de la moral, como la que supone que las reglas morales y su eficacia en una determinada sociedad o circunstancia histórica, son el producto del consenso social y por tanto ofrecen la posibilidad de resultar asequibles a los cambios.

Cuando Kant plantea el problema de como el hombre puede sentirse obligado por principios morales, dado que el determinante de la conducta humana son los deseos e indicaciones, Rawls lo resuelve a través de una interpretación procedimental de la concepción Kantiana de autonomía e imperativo categórico, haciendo que las personas situadas en la posición original, llevan a cabo su elección,

en tanto seres noumenales y no fenoménicos. La estructuración de la posición original, bajo el velo de ignorancia conecta la teoría moral de Rawls con la filosofía Kantiana. El velo de ignorancia convierte a los agentes racionales, seres fenoménicos que tienen conocimiento de las cosas a través de los límites de la propia experiencia o sensibilidad, en seres noumenales, con conocimientos limitados acerca de si mismos y de su futura sociedad.

Rawls considera, que sus agentes racionales son autónomos, en sentido Kantiano, dado que en la posición original, cada uno elige libremente los principios que regirán su vida, es decir, cada uno se dá a si mismo las leyes. Creo sin embargo, que la condición de ser noumenal que incorporan los contratantes rawlsianos, del mismo modo que las limitaciones de conocimiento que padecen, afecta gravemente a su autonomía, la libertad de decidir, es el cúmulo de unas circunstancias abstractas y condicionantes.

No creo que los agentes rawlsianos sean plenamente autónomos, en el sentido que Kant prevee, respecto a las condiciones que se refieren al proceso de decisión, sin embargo los principios elegidos son imperativos categóricos, son principios autónomos, que los agentes racionales eligen, atendiendo a su naturaleza de seres libres y racionales. Pero mientras que Kant sustenta que los imperativos categóricos, son principios que las personas en tanto seres libres y racionales, consideran objeto de una elección racional, y que son principio morales elegidos en condiciones de igualdad, teniendo como fin la consecución de una legislación moral, Rawls, con sigue que los principios que sus agentes racionales eligen, sean principios autónomos, utilizando el recurso del velo de ignorancia.

Los principios rawlsianos son pues, gracias a este recurso, imperativos categóricos, aplicables a las personas en virtud de su naturaleza de seres libres y racionales.

Existe a mi juicio un último punto de conexión entre Kant y Rawls, referido a la justificación que ambos ofrecen de la moralidad como motivo de la actuación racional.

La explicación más usual acerca de la motivación humana es - la que ofrece el propio interés, sin embargo, las razones en contra de la idea de ser justo sobre la base del propio interés, son obvias, ya que la justicia puede imponer exigencias sobre nuestras acciones, exigencias que entrarían en conflicto con el interés individual o incluso con el interés general.

Kant sitúa la moralidad de una acción, en términos de la racionalidad del deseo de elevar a máxima, que ese acto sea una ley universal. (el imperativo categórico).

La motivación de la Teoría de la Justicia se basa en tres supuestos: los fines que persiguen los agentes los medios que poseen para conseguir dichos fines, además de una característica que Rawls añade: la ausencia de envidia existente en sus contratantes, es decir el desinterés en los intereses de los demás.

Respecto a los fines, a causa del velo de ignorancia los agentes solo conocen sus deseos generales y no particulares su apetencia de bienes primarios es conocida respecto a uno mismo y respecto a los demás.

Respecto a los medios los agentes utilizan la racionalidad de liberativa, clasificando sus preferencias de un modo coherente, confrontando deseos y opciones asequibles. Así pues, la motivación en la Teoría de la Justicia es el resultado de la conjunción de tres factores dos de los cuales al menos (la ausencia de envidia y la existencia de deseos generales) son irreales.

Por tanto, a mi juicio, el motivo real de que la elección recaiga sobre los dos principios de la justicia, es la existencia del velo de ignorancia. Si este no existiese, y los agentes racionales incorporasen características reales y no artificiales, es muy probable que su elección no recayese sobre los dos principios rawlsianos. Creo que en definitiva, puedo decir, que tanto la observación de Conexiones entre la teoría de Rawls, y las nociones fundamentales de la teoría tradicional del Contrato Social, y muy especialmente con la Filosofía Moral Kantiana, como la concreción de las características específicas de la Teoría de la Justicia, me llevan a mantener, que la utilización del contrato y de otros recursos metodológicos, la consideración de sus fines y objetivos, no coinciden exactamente, con la que de él hacen los teóricos contractualistas, aunque existan muchas analogías.

Las especiales características de los agentes, todo el procedimiento de decisión, la aplicación diferente de la voluntariedad en el contrato, la prioridad de la noción de justo sobre la noción de bueno etc., me llevan a situar la obra de Rawls más allá de los postulados de la doctrina del Contrato Social; aún comparten los mismos puntos de partida.

NOVENO

Me parece necesario decir aquí que aún cuando los rasgos contractualistas predominan en la Teoría de la Justicia, existe otra doctrina cuyos planteamientos no están muy lejos de la teoría de - Rawls.

La tradición utilitarista es a mi juicio, un factor a destacar en el desarrollo de la obra de Rawls, si bien llegado a un punto, Rawls abandona el utilitarismo en favor de lo que él considera son principios éticos más cercanos a su teoría.

Aunque para el utilitarismo, la sociedad está correctamente ordenada y es justa, cuando sus instituciones están estructuradas de modo que obtienen el mayor balance neto de satisfacción, es decir, supone que el bien es la satisfacción del deseo, no importa - desde la perspectiva de esta teoría como han de ser distribuidas - estas satisfacciones. Se aprecia aquí la ausencia de un componente igualitario y de justicia, defecto que precisamente Rawls trata de corregir en su teoría.

En la Justicia como Imparcialidad, el concepto de lo justo - es previo al del bien, se trata de conseguir aquello que debe conseguirse, que es justo y que una vez conseguido nos beneficia, es decir, primero se eligen los principios de la justicia y posteriormente se consigue el bien de las personas a través de su aplicación. Mientras que el utilitarismo se apoya en los hechos naturales y en las contingencias de la vida humana, para determinar que formas de carácter moral, han de ser alentadas en una sociedad justa, el ideal de la Justicia como Imparcialidad, esta más profundamente conectado con los primeros principios de la teoría ética.

En el utilitarismo las ventajas de unos compensan las desventajas de otros, mientras que en la teoría de Rawls se parte de premisas igualitarias, y se limitan las desigualdades a través de la condición de que beneficien siempre a los peor situados.

Independientemente de que la teoría de Rawls, supera los defectos de justicia distributiva de la teoría utilitarista, las conexiones son importantes y su evidencia queda, probada en los capítulos de este trabajo dedicados a tal efecto. Sólo me gustaría destacar aquí que la búsqueda del bien (en un caso prioritario y en el otro secundaria respecto a la justicia) es un objetivo en ambas teorías y que la figura del observador imparcial o dilucidador racional de la teoría utilitarista, que asume los deseos de su status social, está muy próxima a la persona representativa rawlsiana, que funde todos los deseos en uno solo.

DECIMO

Dando por sentado que la Teoría de la Justicia puede ser adscrita al neocontractualismo sin dejar por ello de evidenciar ciertos toques utilitaristas, me referiré ahora a las dos últimas cuestiones que planteaba al principio de estas páginas, relativas a si la teoría de Rawls es una Utopía realmente eficaz y a si consigue los objetivos propuestos.

Ya que Rawls elabora una concepción moral que nos dice que es el bien, que es lo justo y que medios tenemos para conseguirlo, alcanzaría sus objetivos, siempre y cuando sus principios de la justicia reprodujesen un ideal ético.

Rawls conecta la idea de normas o reglas éticas con la idea del equilibrio reflexivo, aquel equilibrio logrado entre la construcción teórica (intuición) y la observación particular (los juicios morales sustantivos). Los juicios emitidos a través de este equilibrio reflexivo, serían normas morales, acerca de las cuales tenemos la certeza de que son justas; y dado que sus principios incorporan esta noción de equilibrio, se podría decir, que la Teoría de la Justicia es una teoría ética, en el sentido de que, aún cuando el fin de la conducta es el deseo de bienes primarios, la causa, es un fin general y universalizable, la adecuación de dicha conducta a los principios de la justicia.

Pero, la justicia de los principios, presupone la aceptabilidad moral del resultado de la elección, y esta aceptabilidad moral ofrece dos aspectos fundamentales: la consecución de unanimidad, y que las circunstancias que la hacen posible no perjudiquen la igualdad.

A mi juicio, la consecución de unanimidad, ocasiona la exclusión de información moralmente relevante para las personas, independientemente de que tal unanimidad se conseguiría a través de condiciones artificiales y de la ausencia de deseos o intereses particulares. Es la falta de conocimiento lo que ocasiona el logro del acuerdo. Por otro lado, la unanimidad afecta perjudicialmente a la igualdad, ya que en la posición original, existe una igualdad actual que lleva a una desigualdad futura, producto de la aplicación del principio de la diferencia.

Estas desigualdades futuras son aceptadas en un momento en que, tales desigualdades son desconocidas. Si no hubiese existido el velo de ignorancia, cabe suponer que no habrían sido aceptadas.

Pero, la aceptabilidad moral del resultado de la elección, depende también de la idoneidad de los tres recursos metodológicos - que Rawls utiliza: el equilibrio reflexivo, el contrato y la posición original.

Rawls a través del equilibrio reflexivo trata de medir la justicia de su teoría, llevando a cabo una serie de reajustes entre - una ordenación de convicciones intuitivas, limitadas por el sentido común, y una estructura de principios extraídos de la Filosofía Moral (sus dos principios de la justicia).

Pero estos reajustes serán diferentes dependiendo de si se - consideran nuestras convicciones simples preferencias subjetivas - sujetas a revisión, o percepciones directas de los hechos morales. Según la calificación incida en uno u otro aspecto, lo que habría de revisarse sería la teoría o nuestras convicciones, así pues, el tipo de reajuste que se lleve a cabo, dependerá de la calificación que hagamos, y en el caso de Rawls, son nuestras convicciones las que habrán de adaptarse, permaneciendo sus principios inalterables.

Por otro lado, el contrato rawlsiano ocasiona la justificación necesaria para aceptar la obligación de no rechazar los resultados de la aplicación de los principios, y para la imparcialidad y la validez de todo el proceso de elección.

El contrato rawlsiano, considerado como un recurso metodológico, justifica un tipo de teoría, basada en un conjunto de derechos, resultantes del funcionamiento adecuado de una sociedad bien ordenada.

El recurso metodológico de la posición original ocasiona, que los agentes racionales sólo le preocupen por su interés actual, por ese interés general del que tienen noción. Si se preocupasen de su interés futuro, no harían una elección que implica tan graves restricciones de conocimiento.

Creo que Rawls consigue sus objetivos en la Teoría de la Justicia, desde un plano abstracto que posibilita la introducción de recursos, circunstancias, y características artificiales, pero desde el plano de la realidad, es difícil creer que la actuación de los agentes racionales fuese la que Rawls concibe. La ausencia de supuestos empíricos afecta gravemente a la puesta en práctica, a la aplicación a la sociedad, de la eficacia abstracta.

UNDECIMO

Por otro lado, hay que tener en cuenta que los principios de la justicia rawlsianos, constituyen un código moral, y tal código presupone la utilización de determinados paradigmas morales, como ocurre si tenemos en cuenta, que tales principios se fundamentan en una específica noción acerca de lo justo y de lo bueno noción que Rawls detenta.

Si se utilizase un código moral diferente, los conceptos de justo y de bueno no significarían lo mismo. Todo ello conlleva que para aceptar que de las condiciones que Rawls presenta se deriva la justicia, habría que partir de la aceptación de su código moral.

DUODECIMA

Creo que desde el plano de la realidad habría que matizar - cuando o en que aspectos es eficaz el enfoque que Rawls lleva a cabo. A todo ello me he referido en la última parte de este trabajo, por tanto, me limitaré a efectuar aquí unas breves consideraciones.

A mi juicio, La Teoría de la Justicia es un modelo normativa utópico en el sentido que trata de obtener para la sociedad el pleno desarrollo de la libertad y de la igualdad a través de una armonía desinteresada.

La Teoría de la Justicia es un ejercicio de abstracción a favor de la razón contrario a la extenuación de la esperanza en un ideal social. es la racionalidad individual aplicada al juego cooperativo de los ciudadanos.

Pero no es precisamente su carácter utópico lo que nos sugiere dudas respecto a su eficacia, es decir el conjunto de la teoría es perfectamente aplicable a una sociedad real, pero existen determinados aspectos que creo afectan, no a la eficacia de su aplicabilidad como he dicho, sino al mismo método de construcción de la hipótesis, podría llamarsele restricciones a lo absoluto del resultado.

¿No supone una restricción la presunción rawlsiana de que los agentes reales seguirán las mismas pautas de comportamiento que -

sus agentes hipotéticos maxime cuando los segundos están inmersos en un cúmulo de circunstancias específicas?.

A mi juicio Rawls incurre en una contradicción cuando somete su objetivo de universalización de la Justicia en todas las sociedades al límite, de que sólo aquellas que posean un bienestar material adecuado podrán estar abocadas a la libertad y a la igualdad, o cuando mantiene que sus principios sólo se pueden incorporar a un gobierno que implique una democracia liberal, o cuando nos ofrece unos principios absolutos y permanentes inalterables ante las circunstancias sociales, es la sociedad y no los principios, lo que ha de remodelarse.

Quiero hacer hincapié en que estos aspectos concretos no afectan a las posibilidades de aplicación real de la teoría, sino al proceso del que deviene como resultado los dos principios.

A mi juicio, la Teoría de la Justicia es un valiosísimo ejercicio de abstracción, cuyo valor residiría en ofrecer una perspectiva crítica desde la cual podemos enjuiciar objetiva e imparcialmente el funcionamiento de las sociedades actuales.

BIBLIOGRAFIA

- AARON, R.I.: "J. Locke" Oxford University Press. Oxford. 1937.
- ACTON, H.E.: "Distributive Justice, the invisible hand, and the Cunning of Reason". Political Studies. 20. 1972.
- ALBA TERCEDOR y VALLESPIN, F.: "El Neoccontractualismo de A. Theory of Justice de J. Rawls: Una introducción a la literatura". - Rev. Estudios Políticos nº 8. Marzo-Abril. 1979. Ed. Centro de Estudios Constitucionales.
- ALEXANDER, Sidney.: "Social Evaluation through National Choice". - Quarterly Journal of Economics. Nov. 74.
- ALTAN, J.E.: "Rawls' Difference Principle". Philosophy. 48. 1973.
- ALTHAN, J.E.: "Rawls and Power". Cambridge Review. London. 1975. nº 2225.
- APEL, K.O.: "Towards a Transformation of Philosophy" Routledge and Kegan. Londres 1980.
- ARROW, Kenneth.: "Nozick's Entitlement Theory of Justice. Philosophy, nº 2. 1978.
- ARROW, Kenneth.: "Some Ordinalist Utilitarian notes on Rawls' Theory of Justice" The Journal of Philosophy. Vol. LXX. nº 9. May. 10. 1973.

ARROW, Kenneth.: "Rawls' Principle of Just Savings". Swedish Journal of Economics. 1973.

ARROW, Kenneth.: "Extended Sympathy and the Possibility of Social - Choice" Philosophia (2) 1978.

ATGER, F.: "L'histoire des Doctrines du Contrat Social". Felix Alcan. Paris. 1906.

BARBER, Benjamin.: "Justifying Justice: Problems of Psychology. Measurement and Politics in Rawls". n° 2. 1975.

BARBER, Benjamin.: "Justifying Justice: Problems of Psychology. - Measurement and Politics in Rawls". A.P.S.R. 1975. 69 (2). 1975. .

BARBER, Benjamin.: "Deconstituting politics: Robert Nozick and Philosophical Reductionism". The Journal of Politics 1977.

BARBER, Benjamin.: "Deconstituting Politics: Robert Nozick and Philosophical Reductionism" Journal of Politics. 39. 1977.

BARRY, Brian.: "The Liberal Theory of Justice" Oxford. University Press. 1973.

BARRY, Brian.: "Political Argument" Routledge and Kegan Paul London. 1965.

- BARRY, Brian.: "Rawls on Average and Total Utility: a Comment". - Philosophical Studies, nº 31. 1977.
- BARRY, Brian.: "John Rawls and the Priority of Liberty" Philosophy and Public Affairs. 1972-1973.
- BATES, Stanley.: ~~"The Motivation to be Just"~~ Ethics. Vol. 85. 1964.
- BATES, Stanley.: "The Motivation to be Just" Ethics (85) 1974.
- BEAUCHAMP, Tom.L.: "Distributive Justice and the Difference Principle in John Rawls' Theory of Social Justice". Edit. H. Gene Blocker and Elizabeth H. Smith. Athens. Ohio University Press 1980. XXIV.
- BEDAW, H.A.: "On Civil Disobedience" Journal of Philosophy. Vol. 58 1961.
- BEITZ, Charles.: "Justice and International Relations in John Rawls' Theory of Social Justice". ed. H. Gene Blocker and Elizabeth H. Smith. Athens. Ohio University Press. XXIV. 1980.
- BENTHAM, J.: "Fragmento sobre el Gobierno". Trad. e introducción - de Julián Larios Ramos. Aguilar. Madrid. 1973. ed. original. "A Fragment on Government". Oxford. 1976.

BENTHAM, J.: "Oeuvres de Jeremie Bentham". 3^e ed. Bruxelles. Hauman et cie. 1940.

BENTLEY, D.J.: "John Rawls: A Theory of Justice" University of Pennsylvania Law Review. 1973.

BENTLEY, D.J.: "John Rawls: A Theory of Justice" University of Pennsylvania Law Review. (121) 1973.

BERNSTEIN, Richard F.: "Legal Utilitarianism" Ethics. 1979.

BLOCH, E.: "El Principio Esperanza". Aguilar. Madrid. 1977. Versión castellana de Felipe González Vicen. Ed. Original "Das Prinzip Hoffnung" Suhrkamp Verlag. Frankfurt. 1959.

BLOOM, Allan.: "Justice: John Rawls Vs. Tradition of Political Philosophy". A.F.S.R. (69), nº 2. 1975.

BLOOM, Allan.: "Justice: J. Rawls Vs. Tradition of Political Philosophy" A.F.S.R. 1975.

BLUM, Roland P.: "L'ethique Kantienne de John Rawls". Studia Philosophica (38) 1979.

BOBBIO, N.: "Da Hobbes a Marx". Merano. Editore. Naples. 1974.

BOBBIO, N. y M. BOVERO.: "Società e Stato nella filosofia politica moderna". Il Saggiatore. Milan. 1979.

BOLLNO,^W Otto.: "Introducción a la Filosofía del Conocimiento". Amor
rrortu. Buenos Aires. Trad. de Willy Kemp.

BOOME, J.H.: "Rousseau, a stray of his thought". Edward and Arnea.
Londres 1963.

BOUDON, Raymond.: "Justice Sociale et Interet Generale; A propos -
de la theorie de la Justice de Rawls". Political Sciences Re-
view (25) nº 2. 1975.

BOWIE, Norman.: "Some Comments on Rawls Theory of Justice" Social
Theory and Practice nº 1. 1974.

BOWIE, Norman.: "Toward a new Theory of distributive justice". Am-
berst. University of Massachussettes Press. IX. 1971.

BRANDT, Richard.: "A Theory of the Good and the Right". Clarendon -
Press. Oxford. 1979.

BRAYBROOKE, David.: "Utilitarianism with a difference: Rawls' posi-
tion in ethics" Canadian Journal of Philosophy 1973-1974.

BRICKMAN, Arthur.: "A critique of the laws of moral psychology in
Rawls' A Theory of Justice". Philosophical Forum. 1979-1980.

BROCK, Dan V.: "The Theory of Justice" The University of Chicago -
Law Review 1972-1973.

BROCK, Dan V.: "Recent Work in Utilitarianism" American Philosophi
cal Quarterly 1973.

BROCK, Dan V.: "Contractualism. Utilitarianism and Social Inequali
ties" Social Theory and Practice nº 3. 1970-1971

BROCK, David.: "Recent Works in Utilitarianism" American Philosophi
cal Quarterly Vol. 10. 1973.

BUCHANAN, J.M.: "Una interpretación hobbesiana del Principio de la
Diferencia". Rev. de Hacienda Pública Española, nº 48. 1977.

BUCHANAN, J.M.: "Rawls on Justice as Fairness" Public Choice 1972.

BUCHANAN, J.M.: "The Justice of Natural Liberty" Jorunal of Legal
Studies 1976.

BURGELIN, P.: "La Philosophie de L'existence de J.J.Rousseau". J.
Urin. Paris. 1973.

CASAHUGA, Antonio.: "La Polémica en torno a la Teoría de la Justi-
cia de John Rawls". Rev. de Hacienda Pública Española nº 48.
1977.

CASINI, P.: "Il Patto Sociale" Sansoni, Firenze. 1975.

CASSIRER, E.: "Das Problem J.J.Rousseau" Darmstadt. Wissenschaftli
che Bochge'sellschaft. 1970.

CARR, Spencer.: "Rawls Contractualism and our Moral Intuitions" *The Personalist*. 56. 1975.

CARRIO, G.: "Sobre el Concepto del deber jurídico". Abeledo Perroy. Buenos Aires. 1966.

CHAPMAN, John.: "Rawls' Theory of Justice" *A.P.S.R.* Vol.69. 1975.

CHOPTIANY, Leonard.: "A Critique of John Rawls Principles of Justice" *Ethics* Vol. 83. 1972.

CLARK, Barry/ GINTIS, Herbert.: "Rawlsian justice and economic. - Systems". *Philosophical Forum* 1977-1978.

COBBAN, A.: "Rousseau and the Modern State" Allen and Unwin Londres 1964, 2ª ed.

COLANGELO, R.: "Eguaglianza e società: da Rousseau a Marx" *Giornale critico della filosofia italiana*. Ano L(LII) fascicolo 11. Firenze 1971.

COOTER, R.: "What is the Public Interest?" *Harvard University*. December 1974.

CROCKER, Lawrence.: "Equality Solidarity and Rawls' Maximin". *Philosophy and Public Affairs* nº 3. 1977.

CUNNINGHAM, R.L.: "Efficiency of Fairnes?". Personalist. 1971.

DANIELS, Norman.: "Reading Rawls" Basil Blackwell. Oxford. 1975.

DANIELS; Norman.: "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty" Reading Rawls. Critical Studies of A Theory of Justice. Norman - Daniels. New York. Basic Books. 1976.

DANIELSON, Peter.: "Theories Institutions and the Problem of World -coide Distributive Justice" Philosophy and Social Sciences. Vol.3. 1973.

DARWALL, Stephen.: "A Defense of the Kantian Interpretation". Ethics. Vol.86. 1976.

DASGUPTA, P.: "On Some problems arising from Professor Rawls' Con- ception of Distributive Justice". Theory and Decision. 1974.

DAVIS, Lawrence.: "Comments on Nozick's Entiflement Theory". Journal of Philosophy. 1976.

DELANEY, C.F.: "Rawls on Method" Canadian Journal of Philosophy. Supplementary. Vol. III. 1977.

DELLA VOLPE, 6. "Rousseau Marx y otros ensayos de crítica materialis ta" Trad. de E.E. revisada por A. Mendez. Martinez Roca. Barce lona. 1969.

- DE MARCO, J.P.: "Some Problems in Rawls' Theory of Justice". Philosophical Context. 1973.
- DERATHE, R.: "J.J.Rousseau et la science politique de son temps" J. Urin. Paris. 1979. 2^e ed.
- DEREGIBUS, A.: "Il problema morale in J.J.Rousseau e la validità de lli interpretazione kantiana". Giapichelli. Turin 1957.
- DIAZ, Elias.: "Legalidad-legitimidad en el Socialismo democrático. ed. Civitas. Madrid. 1978.
- DRUDIS BALDRICH, R.: "La Teoría de la Justicia de John Rawls". Aporia, n^o 12. Vol. III. 1981.
- DUCROS, L.: "J.J.Rousseau". B.Franklin. Nueva York. 1967.
- DWORKIN, R.: "The Original Position" en Reading Rawls. Norman Daniels. Basil Blackwell. Oxford. 1975.
- DWORKIN, Gerald.: "Non-Neutral Principles" Journal of Philosophy. Vol. 71. 1974.
- ENGLISH, Jane.: "Justice Between Generations" Philosophical Studies. 31. 1977.
- ESTHETE, Andreas.: "Contractarianism and the Scope of Justice" Ethics 1974-1975.

FARREL, Martin.: "Las circunstancias de justicia". Revista Latinoamericana de Filosofía, nº 2. 1979.

FASSO', Guido.: "Historia de la Filosofía del Derecho", nº 2. Trad. de José Lorca Navarrete. Pirámide. Madrid. 1979.

FEINBERG, Joel.: "Rawls and Intuitionism" en Readrin Rawls". Norman Daniels. Basil Blackwell Oxford. 1975.

FEINBERG, Joel.: "Moral Concepts". Oxford Readings in Philosophy - Oxford University Press. London. VI. 1969.

FEINBERG, Joel.: "Justice, Fairness and Rationality" The Yale Law Journal. 1972.

FEINBERG, Joel.: "Duty and Obligation in the Non-Ideal Worlod". - Journal of Philosophy. 1973.

FEINBERG, Joel.: "Noncomparative Justice". The Philosophical Review. 1974.

FISK, Milton.: "History and Reason in Rawls Moral Theory". Reading Rawls. Norman Daniels. New York. Basic Books. 1976.

FISHKIN, James.: "Justice and Rationality: Some objetions to the - Central Argument in Rawls' Theory". A.P.S.R. Vol. 69. 1975.

HEMING, David.: "Of Jurisprudence and John Rawls". Cambridge Review. 1975.

ECOT, Phillipa.: "Teorías sobre la Etica". Fondo de Cultura Económica. México. Madrid. Buenos Aires. 1974. Trad. de Manuel Arbolí.

FRANKEL, Charles.: "Justice Utilitarianism and Rights". Social Theory and Practice. Vol. 3. 1974.

FRIEDMAN, Yona.: "Utopías Realizables". ed. Gustavo Gili. Barcelona. 1977. versión castellana de Francesc. Serra Cantarell.

FRIEDMANN, W.G.: "A Theory of Justice: A Lawyers' Critique". Columbia Journal of Transnational Law. 1972.

FURTER, P.: "Dialectiva de la Esperanza". La Aurora. Argentina. 1979.

LEBAS, R.: "J.Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística". - Ariel Barcelona 1980.

MAUTHIER, David.: "Social Choice and Distributive Justice". Philosophy. nº2. 1978.

MAUTHIER, David.: "Justice and Natural Endowment: Forward a Critique of Rawls' Ideological Framework" Social Theory and Practice, nº 1. 1975.

GIADROSSI, Gianfranco.: "Goutificazione e realta nella Teoria della Goustizia di Rawls". Rivista Internazionale Di Filosofia del Diritto. Jul. Sep. 1979.

GIERARD, Allan F.: "Rule-Utilitarianism. Mercly and Illusory Alter native?". Australasian Jarnal of Philosophy. Vol.43. 1966.

GIERKE, O.: "Natural Law and the Theory of Society" Cambridge University Press. Cambridge 1934.

GILARDI, R.: "John Rawls e la rinascita di una prospettiva contrat tualista in Etica". Rivista di Filosofia. Neo-Escolastica 1977.

GINTIS, Herbert.: "Rawlsian justice and economic Systems" Philoso- phical Forum. 1977-1978,

GODWIN, W.: "Political Justice".

GOLDMAN, Alan.: "The principle of equal opportunity". Southern Jour nal of Philosophy 1977.

GOLDMAN, Alan.: "Rawls' Original position and the difference princi ple" Journal of Philosophy. 1976.

GOLDMAN, Alan.: "The Entitlement Theory of Distributive Justice" - Journal of Philosophy 1976.

GONZALEZ VICEN, Felipe: "La Filosofía del Estado en Kant". Secretariado de Publicaciones de la Universidad de la Laguna. 1952.

GOODMAN, Paul.: "Ensayos Utopicos". ed. Peninsula. Barcelona. 1973.
Trad. de Luis Carbonell Torres y Meliton Bustamente. Ed. Original. "Utopian Essays and Practical Proposals". ed. Random. - House. New York. 1962.

GORDON, S.: "John Rawls' Difference Principle, Utilitarianism and the Optimum Degree of Inequality" The Journal of Philosophy - 1973.

GORDON, S.: "The New Contractarians" Journal of Political Economy. 1976.

GORDON, S.: "John Rawls' Difference Principle, Utilitarianism and the Optimum Degree of Inequality" Journal of Philosophy. 1973.

GOUGH, J.W.: "The Social Contract" Oxford Clarendon Press. 1967.

GOUREVITCH, V.: "Rawls on Justice" The Review of Metaphysics.

GREEN, F.: "J.J. Rousseau: a critical study of his life and his writings" Cambridge University Press. Londres. 1955.

HABERMAS, J. "La crisis de legitimación del capitalismo tardío". Amorrortu Buenos Aires. 1970.

HABERMAS, J.: "La Reconstrucción del Materialismo Histórico" Taurus
Madrid. 1981.

HAKSAR, Vinit.: "Autonomy, Justice, and Contractarianism" British
Journal of Political Sciences. 1973.

HAKSAR, Vinit.: "Rawls' Theory of Justice" Analysis. 1971-1972.

HAKSAR, Vinit.: "Equality, Liberty and Perfectionism" Oxford Univer
sity Press. Oxford. 1979.

HAMPSHIRE, S.: "A New Philosophy of the Just Society" New York Re-
view of Books 1972.

HAMPTON, Jean.: "Does Rawls have a Social Contract Theory?". The -
Journal of Philosophy. Vol. LXXVII. Jun. 1980.

HARE, R.H.: "El Juego de Prometer" en Teorías sobre la Etica. Phili
ppa Foot. Fondo de Cultura Económica. México. 1974. Trad. de Ma
nuel Arbolí. Ed. Original. "Theories of Ethics" P.F. Oxford.
University Press. London. 1967.

HART, H.L.A.: "Rawls on Liberty and its Priority". Reading Rawls. -
Norman Daniels. Basil Blackwell. Oxford. 1975.

HART, H.L.A.: "Entre el Principio de la Utilidad y los Derechos Huma
nos". Rev. de la Facultad de Derecho de la Universidad Complu
tense de Madrid, nº 58. 1981. Trad. de M. L. López González.

- HARRIS, Ch.E.: "Rawls on Justificación" Southwestern Journal of Philosophy. 1974.
- HARSANYI, John.: "Puede el principio Maximin Servir como base ética?: una crítica a la Teoría de John Rawls". Rev. Hacienda Pública Española, nº48. 1977.
- HARTNACK, J.: "Breve Historia de la Filosofía". Trad. de José Antonio Lorente. Cátedra. Madrid. 1980.
- HAYEK, F.: "Camino de Servidumbre" Alianza. Ed. Madrid. 1978.
- HEGEL, F.: "Ciencia de la Lógica" Hachette Buenos Aires 1956. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondulfo.
- HEGEL, F.: "Fenomenología del Espíritu" Fondo de Cultura Económica. México 1966. Trad. de Wenceslao Roces.
- HEGEL, F.: "Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho" Rev. de Occidente Madrid. 1935. Trad. de F. G. Vicens.
- HELD, Virginia.: "John Locke on Robert Nozick". Social Research. - 1975.
- HERNANDEZ RUBIO, J.M.: "Pacto Social. Pacto Político" Diccionario de Ciencias Sociales. Instituto de Estudios Políticos. Madrid 1976.

HICKS, Joe.: "Philosophers Contracts, and the Law". Ethics. Vol. -
85. 1974.

HICKS, J.E.: "~~Philosophers' Contract and the Law~~". Ethics. 1974.

HOBBS, T.: "Leviatan" ed. a cargo de Carlos Moya y A. Escotado. -
Editora Nacional. Madrid. 1980.

HOBBS, T.: "Del ciudadano". Introducción de Norberto Bobbio. Trad.
de A. Catrysse. Instituto de Estudios Políticos. Univ. Central
de Venezuela. Fac. de Derecho. Caracas. 1966.

HOBBS, T.: "The English works of Thomas Hobbes" collected and edi-
ted by. Sir William Molesworth Bart. Scientia Aalen-Richards.
Reprint of the edition. 1841-43. 1962.

HOERSTER, N.: "Utilitaristische Ethik" Freiburg. Kari Alber. 1977
ed. castellana "Problemas de Etica Normativa" Trad. de E. Gar-
zón Valdés. Ed. Alfa. Argentina. 1975.

HOPFING, H.: "J.J. Rousseau et sa philosophie" Felix Alcan. Paris
1912. Trad. de J. de Coussage.

HUDSON, W.G.: "La Filosofía Moral Contemporánea" Alianza. Madrid. -
1974, versión española de José Hierro S. Pescador.

- HUME, D.: "A Treatise of Human Nature". ed. selb y Bigge. Oxford. -
1888. ed. castellana "Tratado de la Naturaleza Humana" ed. -
preparada por Felix Duque. Editora Nacional. Madrid. 1978.
- INDEX: "The Philosopher's Index Philosophy Documentation Center -
Bowling. Green University. Bowling. Green. Ohio.
- JACKSON, M.W.: "The Least Advantaged class in Rawls' Theory Canadian
Journal of Political Science. XII-4 Dic. 1979.
- JOHNSON, Conrad.: "Actual-versus hypothetical Consent". Philosophi
cal Studies 1975.
- JOHNSON, Conrad.: "Rawlsian Hypothetical Consent". Philosophical -
Studies. 28. 1975.
- JOHNSON OLIVER, A.: "The Kantian Interpretation. Ethics. Vol. 85. -
1974.
- KANT, M.: "Crítica del Juicio" Trad. de J. Rovira Armengol. Ed. a car
go de Angsar Klein. 2ª ed. Losada. Buenos Aires. 1968.
- KANT, M.: "Crítica de la Razón Pura." Trad. de J. del Perojo y J. Rovi
ra Armengol. Revisada por Angsar Klein 3ª ed. Losada Buenos Ai
res. 1967/70.
- KANT, M.: "Critique de la raison pratique. précédés des fondaments
de la Metaphysique des moeurs". Trad. de J. Marni Ladrangé. Pa
ris 1848.

KANT,M.: "Fundamentación de la Metafísica de las costumbres". Espasa Calpe. Madrid. 1967.

KANT,M.: "Premiers Principes Metaphysiques de la Science de la Nature" Trad. de J.Gibelin. J. Urin. Paris. 1971.

KANT,M.: "Principes Metaphysiques de la Morale". 3^a ed. Introducción de J.Tissot. Ladrangé. Paris 1854.

KANT,M.: "Introducción a la Teoría del Derecho". Trad. e intro. de F.Gonzalez Vicen. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid 1978.

KANT,M.: "La Paz perpetua". Trad. de F.Rivera Pastor. Espasa Calpe. Madrid 1933.

KANT,M.: "Principios Metafísicos del Derecho" Intro. de J.L.Izquierdo. Amicalee. Buenos Aires. 1974.

KANT,M.: "Kant's Political Writings" ed. intr. y notas de Han Reiss. Cambridge University Press. Cambridge 1970.

KATEB,G.: "Utopía and its enemies" Philosophy Forum. 10. 3/4. Diciembre 76.

KEAT,R/MILLER,D.: "Understanding Justice". Political Theory. nº 1. 1974.

KLIENT HARTMUNT. "La Filosofía del Estado y criterios de legitimidad"

dad". Alfa. Argentina. 1979. Original alemán: Untersuchungen
Über die Begründbarkeit Sttats Philosophischer Legitimitatskri
terien. Frankfurt. 1978.

KOHLBERG, Lawrence.: "The Claim to Moral Adequacy of a Highest Sta
ge of Moral Sudgegment" The Journal of Ohilosophy. Vol. 70. 1973.

LACHANCE, L.: "L'humanisme politique de Saint Thomas". París. 1939.

LADENSON, R.F.: "Rawls Principle of Equal Liberty" Philosophical Stu
dies. 28. 1975.

LAFRANCE, Guy.: "Les Deus principes de la justice selon Rawls". -
Dialectiva. 1978.

LANGAN, John.: "Rawls, Nozick and the search ^{toward} ~~ted~~ Social Justice".
Theological Studies. 1977.

LESNOFF, M.H.: "Justice Social Contract and Universal Prescriptivism".
The Philosophical Quarterly. Vol. 28. nº 110. Enero 1978.

LESSNOFF, Michael: "John Rawls' Theory of Justice". Political Stu-
dies. Vol. 19. 1971.

~~LESSNOFF, Michael: "Justice, Social Contract and Universal Prescrip~~
~~tivism"~~ Philosophical Quarterly. 1978.

LESSNOFF, M.: "J. Rawls' theory of Justice" Political Studies 1971

LESSNOFF, Michael.: "Barry on Rawls" priorities of Liberty" Philosophy and Public Affairs. 1974-75, nº 1.

LEVINE, Andrew.: "Rawls' Kantianism". Social Theory and Practice. - 1974.

LEVI-STRAUSS, Cl. y otros. "Presencia de Rousseau". Colección dirigida por Jose Sazbon. Nueva Visión Argentina. 1972.

LEYS, Wayne A.R.: "Ethics for Policy Decisions" Greenwood Press - New York. 1968.

LINARES, J.A. "Pacto y Estado" Publicaciones de la Institución Aquinas. Madrid. 1963.

LOCKE, J.: "Ensayo sobre el entendimiento humano" ed. a cargo de Sergio Rábade y Esmeralda García. Editora Nacional. Madrid. 1980. ed. original. "An Essay Concerning Human Understanding" London. 1690.

LOCKE, J.: "Ensayo sobre el gobierno civil". Trad de Armando Lazaro Ros. Aguilar. Madrid. 1973. Ed. original "On Civil Government" "The works of J. Locke" London 1823 reeditado en 1963 por Scientia Verlagsgesellschaft in Alemania. Volumen V. libro II, caps. 1 al 19, págs. 338-464.

LOCKE, J.: "Essays on the Law of Nature". ed. by W. von Leyder Oxford.
Clarendon Press. 1954.

LYONS, David.: "Rawls versus Utilitarianism" ~~the Journal of Philosophy~~
~~Vol. LXIX, nº 18, Oct. 1972.~~

LYONS and TEITELMAN, "Rawls versus Utilitarianism. The Journal of
Philosophy. Vol. LXIX, nº 18. Oct. 1972.

LYONS, David.: "Forms and Limits of Utilitarianism" Oxford Univer-
sity Press. Oxford. 1965.

LYONS, David.: "On Formal Justice" Cornell Law Review. 1973.

LYONS, David.: "The nature of the Contract argument". Cornell Law
Review. 1974.

LUCAS, J.R.: "The Theory of Rawls' en "On Justice". J.R. Lucas. Cla-
rendon Press. Oxford. 1980.

LUKES, S.: "An Archimedian Point". Observer. 1972.

LUMIA, G.: "La Dottrina Kantiana del Diritto e dello Stato". Milano.
Dot-A Giuffrè Editore. 1960.

MABBOT, J.D.: "Interpretaciones del Utilitarismo" en "Theories of Ethics"
P. Foot. Oxford. University Press. London. 1967. ed. castella-

na. "Teorías sobre la Etica". Trad. de Manuel Arbolí. Fondo -
de Cultura Económica. México. 1974.

MACINTYRE, Alasdair.: "Historia de la Etica". Paidós. Buenos Aires.
1970. Versión castellana de Roberto J. Walton.

MACCORMICK, N.: "Justice according to Rawls". Law Quarterly Review.
1973.

MACK, Eric.: "Distributionism versus Justice". Ethics. Vol. 86. 1976.

MAC PHERSON, C.B.: "Rawls Models of man and Society "Philosophy of
Social Sciences. Vol. 3. 1973.

MAC PHERSON, C.B.: "La Teoría Política del Individualismo Posesivo"
Trad. de J.R. Capella. Fontanella. Barcelona. 1970.

MANDELBAUM, Maurice.: "A Theory of Justice" History and Theory. -
Vol. XII. 1973.

MARCO de J. y RICHMOND, Samuel.: "A note on the Priority of Liber-
ti" Ethics. Vol. 87/2. 1971.

MARSHALL, John.: "The Failure of Contract as Justification". Social
Theory and Practice. 1975.

MARSHALL, John.: "John Rawls and Egoism". Journal of Philosophy -
1973.

- MARCUSE, H.: "Ensayos sobre Política y Cultura" Ariel Barcelona. -
1981. Introducción de Miguel Signan. Trad. de J.R. Capella.
- MARCUSE, H.: "El final de la Utopía". Ed. Ariel. Barcelona. 1968.
- MARITAIN, J.: "Trois Reformateurs" Pion Paris 1939.
- MASTERS, R.: "The Political Philosophy of Rousseau". Princenton -
Univ. Press. Princenton. 1968.
- MCKENZIE, Nollaig.: "A note on Rawls' decision theoretic argument
for the difference principle" Theory and Decision. 1977.
- MCLEOD, A.M.: "Rawls' Theory of Justice". Dialogue. 1974.
- MCCLOSEY, H.J.: "Two concepts of rules" The Philosophical Quarterly.
1977.
- MCCLUNEN, E.: "Review of Brian Barry's The Liberal Theory of Justice".
Social Theory and Practice. 1974.
- MERRIT, G.: "Justice as Fairness: a commentary on Rawls' new theory
of justice". Vandervilt Law Review. 1973.
- MEYER, Michael.: "The Perelman-Rawls debate on justice" Revue Internationale de Philosophie. 1975.

- MICHELMAN, J.: "In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls' Theory of Justice". University of Pennsylvania Law Review. 1973.
- MILL, J.S.: "Utilitarianism. Liberty Representative Government" H. E. Acton. London. Dent and Sons. 1972. Ed. castellana "El Utilitarismo". Trad. y prólogo de Ramón Castilla. Aguilar. Buenos Aires. 1970.
- MILL, J.S.: "Entre la Libertad". Trad. de Josefa Sainz Pardo. Aguilar. Madrid. 1971.
- MILLER, RICHARD.: "Rawls, Risk, and Utilitarianism". Philosophical Studies. 23. 1975.
- MILLER, RICHARD.: "Rawls and Marxism". Philosophy and Public Affairs 1974. 3. 1974.
- MILLER, RICHARD.: "Rawls, Risk and Utilitarianism". Philosophical Studies. 1975.
- MILLET, P.: "La pensée de J.J. Rousseau". Bordas. París. 1966.
- MILTON, J.: "El Paraíso Perdido". Espasa Calpe. Madrid. 1951.
- MOORE, G.E.: "Principia Ethica" Centro de estudios filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México. 1959. Trad. de Adolfo García. Ed. Original "Principia Ethica" Cambridge University Press. Cambridge. 1903.

- MUELLER, Dennis.: "The Utilitarian Contracta; A Generalization of Rawls Theory of Justice" Theory and Decision. 1974.
- MUGERZA, J.: "La razón sin esperanza". Taurus. Madrid. 1977.
- MURILLO FERROL, F.: "La Nueva Economía Política". Hacienda Pública Española. 1975.
- MURPHY, C.F.: "Distributive Justice: its Modern Significance". American Journal of Jurisprudence. 1972.
- MUSGRAVE, R.A.: "Comments on Rawls" Discussion Paper 1974. de Harvard University.
- NAGEL, T.: "The Possibility of Altruism". Princeton University Press. 1978.
- NAGEL, Thomas.: "Rawls on Justice" Reading Rawls. ed. Norman Daniels. Basil Blackwell. 1975.
- NAGEL, T.: "Equal Treatment and compensatory discrimination" Philosophy and Affairs. 1973.
- NARVEJON, Jan.: "Rawls on Equal Distribution of Wealth". Philosophia. Vol. 7/2. 1972.
- NARVESON, Jan.: "A Puzzle about Economic Justice in Rawls' Theory" Social Theory and Practice. 1976.

NIELSEN, Kai.: "The Choice Between Perfectionism and Rawlsian Contractarianism". International Philosophical. Quarterly. Sep. 1976.

NIELSEN, Kai.: "A note on Rationality" Journal of Critical Analysis. 1972.

NIELSEN, Kai.: "Our Considered judgments". Ratio. 1977.

NIELSEN, Kai.: "Notas sobre el método filosófico y las implicaciones en la moral, en la filosofía del lenguaje ordinario". Folia Humanistica. 1975.

NIELSEN, Kai.: "Rawl and classist amoralism". Mind. 1977.

NIELSEN, Kai.: "Rationality and the Moral Sentiments. Some animadversions on a thème in Theory of Justice". Philosophica. 1978.

NISBERT, R.: "The Pursuit of Equality" The Public Interest 1974.

NORTON, David.: "Rawls' Theory of Justice: a Perfectionist Rejoinder" Ethics. Vol. 85. 1974.

NOWELL-SMITH, P.H. & DANIELSON, R.: "A Theory of Justice?". Philosophy of Social Sciences. 3. 1973.

NOWELL-SMITH, P.H.: "A Theory of Justice?". Philosophy of Social - Sciences. Vol., 3. 1973.

- NOZICK, R.: "Distributive Justice: The Entitlement Theory" en "Philosophy as it is" Ed. por Ted Honderich y Myles Burnyeat. Blackwell. 1979.
- NOZICK, R.: "Anarchy State and Utopia". B. Blackwell. Oxford. 1974.
- OLLION, H.L.: "La Philosophie generale de J. Locke". Paris. 1933.
- O'NEILL, Onora.: "Acting on Principle: An Essay in Kantian Ethics". Columbia, 1975.
- O'NEILL, Onora.: "A Refutation of John Rawls' Theory of Justice". Dialogue. Journal of Phi Sigma Tau. Milwaukee. 1978-79.
- OPPENHEIM, F.: "Etica y Filosofia Política". Trad. de Alfredo Araiza y Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica. México. Madrid. Buenos Aires. 1976.
- ORR, D./RAMN, W.: "Rawls, Justice and Classical Liberalism. Economics and Welfare Economics". Economic Inquiry. 1974.
- PAREKH, B.: "Reflections on Rawls' Theory of Justice" Political Studies. 1972.
- PASSERIN D'ENTREVES, A.: "Obbedienza e resistenza in una società democratica". Edizione di comunità. Milano. 1970.
- PATZIG, Günter.: "Etica sin Metafisica". ed. Alfa Buenos Aires. 1975.

PECES-BARBA, G.: "Textos Básicos sobre Derechos Humanos" con la colaboración de Liborio Hierro. S. Pescador. Sección de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid. 1973.

PECES-BARBA, G.: "Obediencia y Resistencia en el Socialismo democrático". ed. Sal Terra. Madrid. 1980.

PECES-BARBA, G.: "Libertad, Poder y Socialismo". ed. Civitas. Madrid 1978.

PEREZ-LUÑO, A.: "Los Derechos Humanos: Significación, Estatuto jurídico y sistema". Publicaciones de la Universidad de Sevilla. 1979.

PETTIT, Philip.: "JUDGING JUSTICE". Routledge and Regan Paul. London. 1980

PETTIN, P.: "A Theory of Justice. Theory and Decisión. 1974.

PLAMENATZ, J.: "Consentimiento, Libertad y Obligación Política" Fondo de Cultura Económica, Méjico. 1970

PLOT, Ch. R.: "Rawls Theory of Justice: A Impossibility Result". Proceedings of the International Symposium on Decisión Theory and Social Ethics. Reisenburg. 1976-77.

POLLOCK, Lansing.: "A Dilemma for Rawls". Philosophical Studies. -
Vol. 22. 1971.

POLLOCK, Lansing.: ~~"A Dilemma for Rawls". Philosophical Studies. -~~
~~1971.~~

PRICHARD, H.A.: "Moral Obligation" Clarendon. Oxford. 1949.

PRICHARD, H.A.: "Moral Obligation and Duty and Interest" Clarendon.
Oxford. 1968.

QUINTON, Anthony: "Filosofía Política" Trad. de E.L.Suarez. Fondo
de Cultura Económica. México. Madrid. Buenos Aires. 1974.

RABADE, S.: "Kant, problemas gnoseológicos de la Crítica de la Ra-
zón pura". Gredos. Madrid. 1969.

RAPHAEL, D.D.: "Problems of Political Philosophy" Mac Millan Press.
London. 1976.

RAPHAEL, D.D.: "Critical Notice of a Theory of Justice" Mind. 329.
1974.

RASCHINI, M.A.: "Riflessioni su Filosofia e Cultura" Marzorati ed.
Milan 1968.

RASMUSEN, Douglas.: "A Critique of Rawls' Theory of Justice". Per-
sonalist. 1974.

RAWLS, J.: "Two concepts of Rules" The Philosophical Review. 64. 1955.

RAWLS, J.: "Constitutional Liberty and the Concept of Justice". No-
mos. VI. Justice. ed. C.J. Friedrich and John Chapman. New York
Atheron Press. 1963.

RAWLS, J.: "The Sense of Justice". the Philosophical Review. 72. -
1963.

RAWLS, J.: "Justice as Fairness". The Philosophical Review 67. 1958.

RAWLS, J.: "Legal Obligation ant the Duty of Fair Play". Law and Phi
losophy. ed. Sidney Hook. New York. University Press. 1964.

RAWLS, J.: "Distributive Justice". Philosophy Politics and Society
Third. Series. ed. Peter Laslett. y W.G. Runciman. Oxford. Ba
sil Blackwell. 1964.

RAWLS, J.: "Distributive Justice": Some Addenda". Natural Law Forum
13. 1968.

RAWLS, J.: "The Justification of Civil Disobedience" en Civil Diso-
bedience. Ed. H.A. Bedau. New York. Pegasus. 1969.

RAWLS, J.: "A Theory of Justice". Cambridge Bleknap Press. 1971.

RAWLS, J.: "Justice as Reciprocity" en "Mill Utilitarianism With -
critical Essay". ed. Samuel Gorovitz New York. Bobbs-Merril.
1971.

RAWLS, J.: "Reply to Lyons and Teitelman" The Journal of Philosophy.
69. 1972.

RAWLS, J.: "A Kantian Conception of Equality" Cambridge Review. feb.
1975.

RAWLS, J.: "Fairness to Goodness" Philosophical Review. Vol. 84. 1975.

RAWLS, J.: "Kantian Constructivism in Moral Theory" The Dewey Lectures. The Journal of Philosophy. 77. 1980.

RAWLS, J.: "A Theory of Justice". Harvard University Press. 1971 "Teoría de la Justicia". Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1979
Trad. de M^ª Dolores González.

RAWLS, J.: "Outline of a Decision Procedure for Ethics" Philosophical Review. Vol. 60. 1951.

RAWLS, J.: "A Theory of Justice" en Philosophy as it is. ed. por Ted.
Honderich y Myles Burnyeat. Penguin Books. 1979.

RAWLS, J.: "Reply to Alexander and Musgrave." Quarterly Journal of
Economics. LXXXVIII. Nov. 74.

REIMAN, Jeffrey.: "A Reply to Choptiany on Rawls on Justice". Ethics.
1973-74.

RENDE, A.: "Conoscenza e moralità in Kant" Palumbo

RICHARDS, David.: "Reasons for Action". Clarendon

RICHARDS, David.: "A Theory of Reasons for Action".
Oxford. 1971.

RILEY, Patrick.: "How Coherent is the Social Contract".
Journal of the History of the Ideas. 1973.

ROBINSON, L.: "Rawls and Egoism". Journal of Philosophy

RODRIGUEZ ARANDA, L.: "La recepción y el influjo de las ideas
éticas de J. Locke". Rev. de Estudios Políticos
1954.

RODRIGUEZ MARTÍN, J.: "La Teoría del Contrato Social".
Teorema. Vol. VII. Univ. de Valencia 1979. págs. 1-10.

RODRIGUEZ PANIAGUA, J.: "Historia del Pensamiento Jurídico".
Complutense Facultad de Derecho. Sección de Estudios
Madrid. 1980.

RODRIGUEZ PANIAGUA, J.M.: "El formalismo ético de Kant y el
vismo jurídico". Inst. Nacional de Estudios Jurídicos
1962.

ROSS, Geoffrey.: "Utilities for Distributive Justice".
Decision. 1974.

ROSS, W.D.: "The Right and the Good". Oxford University Press. London. 1930.

ROSS, W.D.: "Foundations of Ethics". ed. castellana "Fundamentos de Etica". Eudeba. Buenos Aires 1972 Trad. de Dionisia Rivero y Andrés Pirk.

ROUSSEAU, J.J.: "Del Contrato Social" Prólogo notas y trad. de Mauro Armíño. Aguilar. Madrid. 1980.

ROUSSEAU, J.J.: "El Contrato Social o principios del Derecho Político". Estudio preliminar de D. Moreno. 3ª ed. Porrúa México 1974

ROUSSEAU, J.J.: "El Contrato Social". Trad de Consuelo Berges. Intr. de A. Rodríguez Huescar. 2. reimpresión. Aguilar Madrid. 1973.

ROUSSEAU, J.J.: "Discours sur L'origine et les fondements de L'inegalité parmi les hommes" en Oeuvres Completes.

ROUSSEAU, J.J.: "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres". Prólogo notas y trad. de Mauro Armíño. Aguilar. Madrid. 1980.

ROUSSEAU, J.J.: "Emile" en Oeuvres Completes.

ROUSSEAU, J.J.: "Emilio o la Educación" trad. de Daniel Moreno. Porrúa. México. 1970.

- ROUSSEAU, J.J.: "Oeuvres Completes" ed. a cargo de B.Gagnebin y M. Raymond. Intr. y notas de B.Gagnebin. Gallimard. Paris. 1964.
- ROUSSET, B.: "La doctrine kantienne de l'objectivite. J.Urin. Paris. 1967.
- ROSSVAER, V.: "Kant's Moral Philosophy" Universitetsforlaget. Oslo. 1979.
- SALOMON-BAYET, C.: "J.J.Rousseau on l'impossible unité". Seghers. Paris. 1968.
- SANTINELLO, G.: "Metafisica e critica in Kant". Patrón. Bologna 1965.
- SCANLON, T.M. "Rawls's Theory of Justice" en Reading Rawls. Forman - Daniels Basil Blackwell. Oxford. 1975.
- SCOTT, Gordon.: "John Rawls's Difference Principle Utilitarianism and the Optimum Degree of Inequality". Journal of Philosophy. 1973.
- SCHAFFER, David L.: "A Critique of Rawls Contract Doctrine". Critical Study Vol. 28. 1974-75.
- SCHAAR, John.: "Some Comments on Rawls Theory of Justice". Social Theory and Practice. Vol.3. nº 5. 1974.
- SCHAAR, John.: "Some Ways of thinking about Equality". Journal of Politics. 1964.

SCHELKENS, D.F.: "The Social Contract and the Principle of Law". International Philosophical Quarterly. Vol. XVII, nº 3. 1977.

SCHULTENS, D.F.: "~~The Social Contract and the Principle of Law~~". International Philosophical Quarterly. 1977.

SCHENK, Richard.: "The two principles of justice in John Rawls' A Theory of Justice". Angelicum. 1977.

SCHILPP, P.: "La ética precritica de Kant". Trad. de J. Muñoz y C. Frost. Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, México 1966.

SCHWARTZ, Adina.: "Moral Neutrality and Primary Goods". Ethics. Vol 38. 1972.

SEN, Amartya.: "Rawls ^{versus} Bentham: An axiomatic examination of the pure distribution problem". Theory and Decision. 1973-74.

SHOPE, R.: "Rawls, Brand and the definition of rational desires". - Canadian Journal of Philosophy. 1978.

SHUE, Harry.: "Justice Rationality and Desire on the Logical Structure of Justice as Fairness". Southern Journal of Philosophy. Vol. 71. 1974.

SKINNER, B.F.: "Walden dos". Ed. Fontanella. Parcelona. 1978. Ed. - original "Walden Two". Mac.Millan. New York. 1948.

SLOTE, Michael.: "Desert, Consent and Justice" Philosophy and Public Affairs. 1973.

SMART, J.J.C. y WILLIAMS, B.: "Utilitarianism for and against". Cambridge University Press. Cambridge. 1973.

SMART, J.C.: "Utilitarismo extremo y restringido en "Theories of Ethics" P. Foot Oxford University Press. London. 1967. ed. castellana. "Teorías sobre la Etica". Trad. de Manuel Arbolí. Fondo de Cultura Económica. México. 1974.

SMART, J.C. y WILLIAMS, Bernard.: ~~"Utilitarianism For and Against".~~
~~Cambridge University Press. 1979.~~

SMITH, Adam.: "The Theory of Moral Sentiments" L.A. Selb y Bigge Oxford. 1897. ed. castellana "Teoría de los Sentimientos Morales." Fondo de Cultura Económica. México. 1979. trad. de Edmundo O-Gorman.

SMITH, Adam.: "Indagación acerca de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones" Aguilar. Madrid. 1961.

SNARE, Frank.: "J. Rawls and the method of ethics". Philos Phenomenological Research. 1975-76

SNEED, J.D.: "some consequences of Rawlsian justice in simple Economics" Synthese. 1976.

SNEED, J.D.: "J. Rawls and the Liberal Theory of the State". Erkenntnis. 1976.

SOBEL, Howard J.: "Role-Utilitarianism". Australasian Journal of Philosophy. 46. 1968.

STAROBINSKI, J.: "J.J. Rousseau. la transparence et l'obstacle" ^l Peon Paris. 1958.

STEELE, Lance.: "Rawls on the Moral Importance of Natural Inequalities" The Personalist. April. 1978.

STEINBERG, Jules.: "Locke, Rousseau, and the idea of Consent". Greenwood Press. Connecticut. 1978.

STEINER, Hillel.: "The Concept of Justice". Ratio. 1974.

~~STEINER, Lance.: "Rawls and the Moral Importance of Natural Inequalities". Personalist. 1978.~~

STERBA, James.: "justice as Desert". Social Theory and Practice. - 1974.

STERBA, James.: "In Defense on Rawls against Arrow and Nozick". - Philosophia. 1978.

STERBA, James.: "Prescription and Fairness" Philosophical Studies. 1976,

STOCKS, J.L. "Locke's Contribution to Political Theory" Tercentenary Addresses. Oxford. 1933.

STRASNICK, S.: "social Choice and the Derivation of Rawls's Difference Principle". Journal of Philosophy. 1976.

STRASNICK, S.: "The Problem of Social Choice. Arrow to Rawls". Philosophy and Public Affairs. 1976

STUHLMAAN-LAEISZ, R.: "The Difference Principle and the Principle of Efficiency as Explications for Every one's Advantage" Patzig. 1977.

STEVENSON, C.L. "Argumentos de Moore contra ciertas formas de naturalismo ético". art. de "Teorías sobre la Etica". Phillipa Foot. Fondo de Cultura Económica. México. Madrid. Buenos Aires. 1974 Trad. de "Theories of Ethics". Oxford University Press. 1967. a cargo de Manuel Arbolí.

TEITELMAN, M.: "The Limits of Individualism". Journal of Philosophy. 1972.

TIERNO GALVÁN, E.: "Antología de Textos Políticos: Del ciudadano Leviatán" Selección de textos por Enrique Tierno Galván. Trad. de M. Sánchez Sarto. Tecnos. Madrid. 1965.

THOMAS, Larry.: "To a theory of Justice: an Epilogue". Philosophical Forum. 1974-75.

TRUYOL y SERRA, A.: "Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado II" Rev. de Occidente. Madrid. 1976.

TUCK, Richard.: "Natural Rights Theories: their origin and development". Cambridge University Press. 1979.

UREÑA, E.: "La Crítica Kantiana de la Sociedad y de la Religión". Tecnos. Madrid. 1979.

UYL, Douglas.: "Nozick on the rawlsian Argument". Personalist. 1978.

VAN DYKE, Vernon.: "Justice as Fairness. For Groups?" A.P.S.R. Vol. 69. 1975.

VARIAN, H.R.: "Distributive justice, Welfare economics and the Theory of Fairness". Philosophy and Public Affairs. 1974-75.

VERNON, J.: "Aquinas Search for wisdom" Milwaukee, the Bruce Publishing Company, 1965.

VYL, Douglas.: "Nozick on the Randian Argument". The Personalist Vol. 59. April. 1978.

WASSERSTROM, R.A.: "The Obligation to obey de Law". U.C.L.A. Law Review. Vol. 10. 1963.

WILLIAMS, Bernard.: "A critique of Utilitarianism" en Philosophy -
as it is. ed. por Ted. Honderlich y Myles Burnyeat Penguin -
Books. New York. 1979.

WITTMAN, Donald.: "Punishment as Retribution" Theory and Decisión -
1974. Vol. 4.

WOLFF, P.: "Understanding Rawls". Princenton University Press. 1977.

WOLFF, Paul. R.: "A Refutation of Rawls Theorem of Justice" Jorunal
of Philosophy, nº 63. 1966.

WOLFF, R. Paul.: "A Reconstruction and Critique of a Theory Justice".
Princenton University Press. 1977. Versión castellana. Fondo
de Cultura Económica. Méjico 1981. Trad. de Marcial Suarez.

WOLFGAN, Rod.: "La idea del Contrato Social y el problema de la vi-
gencia del Derecho". Anales de la Cátedra Francisco Suarez. nº
17.

